

EDICIONES NOBEL



Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos, 2003

Félix Duque

# Los buenos europeos

Hacia una filosofía de la  
Europa contemporánea



28 Colección Jovellanos  
de Ensayo



Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos, 2003

De poco serviría la progresiva caída de las barreras que separaban a los pueblos europeos, tras las dos guerras mundiales y la llamada “guerra fría”, si no se intentase investigar los lazos (o los rechazos) profundos que, en el orden del pensamiento y de los grandes presupuestos sobre el sentido del individuo, de la nación y de la humanidad, o sea, en el orden *filosófico*, han mantenido unido —*discordia concors*— al Viejo Continente. Al mismo tiempo, el problema del terrorismo internacional y de sus secuelas bélicas exige de Europa una concentración de sus fuerzas, intelectuales y políticas, para hacerse oír con voz propia. Un problema avivado por recientes conflictos, cuyo inicio esencial se sitúa sin embargo mucho más lejos: en la tierra mítica del Jardín, con su doble tensión: la *autoctonía* griega o el *desarraigo* judío, y en la magnífica consigna de la Revolución Francesa y en el desarrollo por separado de sus tres ideales: generadores del liberalismo, el fascismo y el comunismo, para desembocar en la “herida” Europa, expectante e inquieta ante la amenaza y la seducción (América y el Islam presentan *ambos* rasgos, cada uno a su modo). Difícil resulta, en esta coyuntura, ser de veras *buenos europeos*. Pero ahora, más que nunca, es ello necesario.

Félix Duque

# Los buenos europeos

## Hacia una filosofía de la Europa contemporánea



EDICIONES NOBEL

Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos, 2003

Félix Duque

# Los buenos europeos

Hacia una filosofía de la  
Europa contemporánea

## I. Europa: el porvenir de una desilusión

© Félix Duque  
© EDICIONES NOBEL, S. A.  
Ventura Rodríguez, 4  
33004 OVIEDO  
[www.ed-nobel.es](http://www.ed-nobel.es)

**ISBN:** 84-8459-112-3

**Ilustración de sobrecubierta:** Interior del Museo de Orsay,  
París, Francia (Archivo Corbis)

**Impresión:** Gráficas Summa, Llanera (Asturias)  
**Depósito legal:** AS-1.102/2003

Prohibida la reproducción total o parcial,  
incluso citando la procedencia

Hecho en España

“Cette vieille Europe m’ennuie”.  
Napoleón.

## 1. De la mezquindad del presente europeo

Casi 200 años después de suscitar el tedio de Napoleón, la Vieja Europa va agotando los nervios y la paciencia de sus hijos mejores —y por ende más inquietos—, cansados de soportar las mezquinas disidencias del presente, doblegado además como está por el peso del pasado, de ese aparentemente inamovible: “Así fue... pero nunca más volverá a ser”, que aterrara a Nietzsche. Así vamos, un tanto a tientas, sin que se vea palpablemente cómo ese pasado pueda quedar contrapesado por la promesa de un futuro (y menos, cómo pueda volver a “hacerse” futuro). Perdiendo seguramente en altura y profundidad, el mundo se ha vuelto ancho y, para los europeos, cada vez más ajeno: hasta el propio continente se ve cada vez más juzgado, valorado y hasta conservado desde fuera: política y militarmente, desde los Estados Unidos; económicamente, no sólo desde

ese coloso desmesurado, sino también desde Japón y sus retoños: los "jóvenes Tigres" de Asia. Y al fondo, como la amenaza de imposición de un presente eterno, sólo externamente barnizado de comunismo agrolórico, la inagotable, amorfa e ilimitada China despierta de nuevo en muchos los temores del "peligro amarillo" e impulsa a apuntalar como sea la confusa Confederación de Estados Independientes en que se ha convertido la poderosa Unión Soviética, a fin de utilizar a Rusia como precario dique contra el desbordamiento del Imperio del Centro.

Ciertamente, "gozamos" de la integración de muchos países europeos en la Unión (algo es algo; hasta hace poco, se trataba de una mera Comunidad *Económica*). Pero esta se muestra tanto más débil y maltrecha cuanto más y más diversos países va abarcando (de 11 a 15, y pronto a 27: a los elementos anglosajón y latino se unirá la avanzadilla occidental del mundo eslavo). No hace falta traer a colación las epizootias de la encefalopatía esponjiforme bovina o de la fiebre aftosa para darse cuenta de que los desmanes del llamado "mercado libre" no pueden ser controlados por Bruselas. La Comisión se limita a establecer medidas —irritantemente insuficientes— que van siempre detrás de los desastres, mientras que los países miembros se debaten entre la necesidad de mantener controladas sus fronteras (como "antes", como cuando eran soberanos) y la de mantener y estrechar los vínculos económicos y sociopolíticos (porque —piensan— sólo así podrá haber un "después" realmente comunitario). Decantada hacia la "Europa de los Estados", más que de los Pueblos, acusada incluso de enmascarar tras los casi obsoletos Estados nacionales la "Euro-América de los mercaderes"<sup>1</sup>, la Unión parece incapaz de forjar nuevas instituciones políticas realmente eficaces y que vayan más allá del juego de partidos (otrora, indicadores de clase; hoy, cada vez más presa de poderosos *lobbies*: escuchas de la Voz de sus Amos multinacionales). Aparecen —o rebrotan— fisuras en la torturada piel de esta "minúscula península de Asia"<sup>2</sup>. En

el interior (más histórico-mítico que geográfico), las llamadas "naciones irredentas" reivindican su derecho a existir como Estado ("¡a estas alturas!", diría algún hegeliano) y utilizan para ello desde la presión —más o menos sutil— de la pujanza cultural y económica de la periferia sobre el "centro" (como en el caso de Cataluña) hasta la salvaje agresión terrorista, a riesgo de llevar a la destrucción al país que los "irredentos" dicen querer salvar del "extranjero invasor" (como en el caso del País Vasco). En el exterior, sobre todo en los bordes meridional y oriental de la desgastada y contaminada cuenca mediterránea, la Europa Occidental intenta desesperadamente poner freno o al menos regular la invasión de magrebíes y albaneses, devolviendo la "visita" del colonialismo de antaño en un caso, o renunciando a permanecer en uno de los viejos jirones del Imperio Otomano en otro: inmigrantes "sin papeles" que ahora proclaman a gritos su hambre y su rabia (a veces, resuelta en sanguinarias guerrillas) en los sitios donde antes los sucesivos imperios (turco, francés, italiano, español) impusieron arrogantemente su fuerza con las armas. Mezclados con ellos, los habitantes de las antiguas colonias —desde América del Sur al África Austral y a la India— devuelven ahora a la Metrópolis la "visita" e intentan sobrevivir —si es preciso, organizándose en bandas para la prostitución y el tráfico de drogas— en la creciente marejada de xenofobia que su presencia y sus actividades despiertan.

Y así, Europa se siente desgarrada en su interior por los nacionalismos emergentes y roída en sus bordes —con penetraciones "arteriales" hasta los grandes centros— por una inmigración "de desechos" y de muy difícil acomodo en el antiguo esquema (surgido del Congreso de Viena de 1814 y modificado tras las dos Guerras Mundiales). Nuestro continente, desvaído, no acaba de encontrar la imagen de su futuro ni acierta a dar con las señas de su propia identidad. *In illo tempore*, allí donde al parecer había un *ethos*, una "morada" espiritual común —según soñara Novalis en 1799,

en *La Cristiandad o Europa*— procedente del entronque de los invasores germánicos con la decadente civilización grecolatina (más el poderoso torrente judeo-cristiano), hay ahora una lúdica y un tanto cínica dispersión de impotentes formas de una vida prestada: adaptaciones a las veces grotescas del *american way of life*, para amoldarse al cual Europa se va transformando cada vez más, en justa correspondencia, en un gigantesco museo, o mejor: en una ruina al aire libre, paulatinamente remendada y reconvertida en *parque temático* (¡la *Stoa* de Atenas, “fielmente construida” por los norteamericanos a su *gusto!*). Si ya Hegel había profetizado que: “América es [...] el país del futuro, en el cual deberá manifestarse, en los tiempos que yacen ante nosotros, lo relevante de la historia-mundial”<sup>3</sup>, en nuestros días parece lógico que Europa aparezca como el pasado —un tanto alocado y variopinto— de América, tal como antes vieron los Europeos al Asia, a saber: como su propio pasado (en el mítico “curso solar” de la Historia —de este a oeste, barriendo la “zona templada”—, el África subsahariana y América del Sur han sido dejadas al margen, despreciados sus habitantes como pueblos “naturales” frente a los orgullosos y altivos pueblos “espirituales”). Sólo que ahora —en el remanso *posthistórico* de la globalización— la atención parece desplazarse de la “ordenada” histórica a la “abscisa” geográfica: norte frente a sur, o mejor, las dos “zonas templadas” (siendo la austral el reflejo decimonónico de la septentrional) intentando poner valladar a los países del trópico: terror y a la vez fascinación ante la descarada desfachatez (permítase la redundancia) de la exhibición que en ellos se hace de lo *corporal in puribus naturalis*: desde el genocidio, la masacre, la enfermedad y el hambre hasta la “producción” de cuerpos para el comercio sexual y de sustancias estupefacientes para paliar la no menos estúpida —pero más tediosa— rutina de la vida postrevolucionaria de Occidente.

Europa: Hotel para unos, Fortaleza para otros (o más bien, contra ellos). Pero en todo caso, en ese antitético movimiento de aper-

tura y cierre, lo más llamativo es que Europa *ya no sale, ya no se va, ya no se reconoce volviendo de lo exótico*. Deja o no deja entrar, pero ella permanece como *ensimismada, casi tibetanizada*: rumiando su pasado (pues que fue raptada y fecundada por un toro,<sup>4</sup> algo de rumiante debe de haberles quedado a los descendientes de la princesa de Tiro). El agresivo y penetrante cabo de Asia —casi una nave que ansiara desprenderse de sus astilleros—, invaginado ahora, semeja por el contrario —simbólicamente— una elástica rada de acogida o rechazo, según el poder o la inopia del extranjero. Las grandes ciudades portuarias, liminares, otrora los verdaderos *centros* de Europa (porque, como sabía Hegel, toda cosa existe verdaderamente y como tal sólo en sus *límites*), viven ahora la solemne —aunque algo ajada— existencia de la vieja dama a la que de cuando en cuando se dignan visitar sus descendientes, para no perder totalmente el contacto con las raíces: Lisboa, antigua y señorial, según el tópico que marca efectivamente su *tópos*: la nariz del rostro de Europa, siempre olfateando aromas de costas lejanas de África y América; Londres, cada vez más empeñado en embalsamarse, en parecerse para consumo de turistas norteamerican(izad)os a la ciudad de *Mary Poppins*, la película de la Factoría Disney (así, hoy, la ciudad se va pareciendo al film y este dice la verdad del *simulacro urbano*); Trieste, en el siglo XIX el verdadero corazón o *Mitte* de Europa, ya que por la ciudad pasaba el eje vertical por el que la *Mittleuropa* de los Habsburgo salía al mar del sur, y a la vez se anudaban allí, separándose —y así siguen—, el oeste latino y el este eslavo; Odesa, llamada antaño la “París del Este”, asombrada de pertenecer hoy a Ucrania y de ver retenida, congelada para siempre su oportunidad histórica en los grises fotogramas heroicos de Eisenstein; Vilna, compitiendo con San Petersburgo (pues que de nuevo vuelve a haber santos en Rusia) y con Kaliningrado-Königsberg por la custodia del añoso recuerdo del nórdico lomo comercial de Europa: la salida al Báltico, y la Liga Hanseática. Ciudades, todas ellas,

tan lindas... para marcharse, como —hace ya tanto tiempo— Antonio Machado cantara de Londres, París o Ponferrada. Europa extrovertida, siempre fuera de sí, por ambición... o por miseria. Europa derramada en las colonias:

Y es que en casa el espíritu  
No está al inicio, no en el manantial. Lo devora la patria,  
Ama el espíritu la colonia, y el valeroso olvido<sup>5</sup>.

## 2. De cómo ir a la patria desde el extranjero

Sin embargo, este destino buscado: olvidarse valientemente de sí mismo, del origen, entregándose a la colonia, ha sido más un *pium desiderium* que un cumplimiento histórico. Ni en Grecia (recuérdense la Confederación de Delos y la consiguiente Guerra del Peloponeso) ni en la Europa moderna (ahí están, frescas todavía de sangre, las dos Guerras Mundiales o, si se prefiere, la guerra civil europea, que cubre la primera mitad del siglo XX) se ha llevado a efecto ese “valeroso olvido”. Como era de esperar: ¿qué más propio de un *caballo* que tirarse de *cabeza*, anticipándose a todo y precipitándose en todo, con tal de amasar *capital*, de convertir cosas naturales en dinero, es decir en signos numéricos universales en beneficio de la *capital* —la cual, como buen *kéntron*, es equidistante de todas partes sin identificarse con ninguna—<sup>6</sup> El propio Heidegger, cuando interpreta esos versos, *olvida el olvido* y “hegelianiza” de esta suerte: “Al principio está la patria aún cerrada en sí misma, a oscuras y sin libertad, y sin llegar por ende a [ser] sí misma. Este llegar-a-‘sí’ exige provenir de lo otro. [...] el espíritu de la patria exige ir a lo ajeno, pues sólo a partir de ello se da en cada caso una ida al hogar (*Heimkunft*)”<sup>7</sup>. Y sin embargo, la última palabra (y la traducción por mí elegida), dejan entrever oscuramente una posición bien distinta a la del retorno circular. Es como si dejásemos que el texto nos insinuara

que a la patria se va, en lugar de regresar a ella; que el hogar sólo lo es —o sólo comienza a serlo— visto “desde fuera”: desde la *torna* (*Kehre*), no desde el retorno (*Rückkehr*). Mas, con independencia de lo esclarecedora que pueda ser esta precisión para entender las vueltas que da el camino del pensar de Heidegger, no cabe duda de que —en el respecto puramente geopolítico— lo único que a él le interesa es la patria (o mejor: la tierra natal, *Heimat*), sirviendo el extranjero de mera catapulta invertida, que dispara por así decir “hacia atrás”, con efectos retroactivos. Volveremos sobre el tema (véase *infra*: III.3).

En cambio Hegel, el otrora amigo de Hölderlin, era más codicioso... y estaba más pegado a tierra. Según él, es en lo ajeno, es en el *extranjero* dominado donde uno se siente señor. Señor del otro, y de sí mismo: la casa propia es la *hacienda colonial*. Eso sí que constituye el espíritu: “El principio del espíritu europeo es [...] la razón consciente y fiada de sí, que a todo *echa mano* (*antastet*) para llegar a presencia de sí misma en ello”<sup>8</sup>. *Ser* y *saber* en lo otro de sí: tal es la definición de la libertad... y del espíritu europeo en Hegel, con lo que ambos conceptos han de resultar para él equivalentes. El espíritu —en general— vive *en* la naturaleza, pero dominándola desde dentro, al igual que “Europa” —el mejor ejemplo, en particular, de la “vida del espíritu”— se despliega y alienta en el resto del mundo, pero sin confundirse con él, sino poniéndolo a su servicio. ¿Por qué? Desde una perspectiva de crítica de la ideología, la razón estaría desde luego en que sólo Europa ha salido fuera de sí, mas no para *emigrar* en busca de mejores condiciones de vida y habituarse a lo extraño, sino para *conquistarlo*, asimilándolo, deglutiéndolo y disolviendo los desechos (valga la metáfora digestivo-excrementicia).

Es más: lo que vale de Europa respecto al mundo vale también de la patria (de Alemania, y más exactamente: del Württemberg) respecto a Europa, y por las mismas razones. En efecto, Hegel, en otros puntos tan francófilo y hasta cosmopolita, da buena prueba

de esa obsesión por la pureza (al menos cultural y lingüística) como criterio para la superioridad y el dominio al referirse a la formación de Europa a partir de la invasión de los bárbaros (perdón: de los “pueblos germánicos”), “calificados” por el filósofo-historiador según la intensidad de su mezcla con los pueblos colonizados por Roma<sup>9</sup>. Y aunque Hegel admite que el mestizaje (también racial) de lo germánico y lo latino ha sido la base de la verdadera Europa, no deja por ello de hacer distingos. Fiel a sus tríadas, Hegel admite sólo dos “tercetos” de naciones, enfrentados entre sí; de un lado los pueblos románicos: “Italia, España junto con Portugal, y Francia”, y del otro las “naciones que hablan más o menos alemán... a saber la propia Alemania, Escandinavia e Inglaterra”<sup>10</sup>. Estas son las “naciones modernas”, de “naturaleza doble” (mezcla de lo germánico y lo latino), sobre las cuales se posa esplendoroso el Sol del Espíritu del Mundo. Adviértase empero que aquí no hay en el fondo un democrático pie de igualdad entre esas naciones: da mucho que pensar en efecto la distinción entre pueblos latinos y las naciones que hablan más o menos alemán (Hegel subraya “que hablan alemán”: *deutschredende*): sólo de estas últimas dice que “se han mantenido en un tono único de ininterrumpida intimidad” (se sobreentiende: del espíritu consigo mismo). Y dado el estrecho paralelismo que Hegel, tras las huellas de Fichte, establece entre lengua y pueblo, la primacía otorgada al idioma alemán deja pocas dudas sobre cuál sea la estirpe privilegiada (¿de todo ello se sigue que, por caso, el inglés —en cuanto idioma y en cuanto pueblo— no sería entonces sino un “mal alemán”!)<sup>11</sup>.

Y si es así como están las cosas, no nos asombraremos de que Hegel “expulse de Europa” a la “entera masa” de los pueblos eslavos. Ciertamente les reconoce los “servicios prestados”, por activa (ayuda de los polacos para liberar a Viena del asedio turco) o por pasiva (según la elegante “traducción intelectual” del sometimiento de buena parte de los Balcanes al Imperio Austriaco: “una parte de

los eslavos ha sido conquistada [a los turcos, F.D.] para la razón occidental”). Pero al fin, sigue Hegel, los eslavos han de ser “excluidos de nuestra consideración” (que es como decir: han de ser excluidos de Europa y, por ende, del dominio del mundo): “porque hasta ahora no han ingresado como un momento independiente en la serie de configuraciones de la razón en el mundo”<sup>12</sup>. Según esto, haciendo de necesidad virtud y de expulsión promesa, cabría decir con una punta de ironía, si es verdad que los buenos marxistas han de ser buenos lectores de Hegel —Lenin *dixit*—, que la Revolución de Octubre primero y la destrucción de Alemania después tendrían que haber sido vistas por los bolcheviques como siendo a la vez una revancha y una cumplimentación de esa implícita profecía. Lo malo es que hace diez años que el ya mentado Sol del Espíritu del Mundo (por lo demás, poco obediente en su curso al análogo astronómico, que va siempre de este a oeste) parece haber dejado de calentar los fríos parajes rusos.

Sea como fuere, el billete del viajero europeo ha sido siempre de *ida y vuelta*: de “vuelta”, aun cuando el colono echara raíces en lo extraño, especialmente en América y en Australia, ya que —siguiendo en esto el ejemplo del Pueblo Elegido con Canaán— Europa (y sobre todo Inglaterra y Holanda) metamorfosará el país colonizado hasta hacer de él “otra” Europa; baste pensar en los neo-países y neo-ciudades de nombre europeo: Nueva Zelanda, Nueva Caledonia, Nueva York, etc. (A este respecto, cabe decir que el Imperio Británico se halla tan presente en Trafalgar Square —ya es significativo que el centro de la Capital lleve el nombre de lo extraño dominado— como en la isla de Robinson).

Esta literal *desmesura*: imponer a todas las tierras y a todos los hombres la medida de lo humano desde un centro *mensurador* (y en cuanto tal, *mens*: la mente que controla y domina al cuerpo del mundo), es lo que explica los *ditirambos* (que hoy apenas podemos leer sin escalofríos: como una *escritura del desastre*) que un “neohe-

geliano" como Paul Valéry dedica al espíritu europeo: "Allí donde domina el Espíritu europeo se ve aparecer el maximum de *necesidades*, el maximum de *trabajo*, el maximum de *capital*, el maximum de *rendimiento*, el maximum de *ambición*, el maximum de *poder*, el maximum de *modificación de la naturaleza exterior*, el maximum de *relaciones y de intercambios*. Este conjunto de máximos es Europa, o la imagen de Europa. [...] Es notable que el hombre de Europa no se vea definido por la raza, ni por la lengua, ni por las costumbres, sino por los deseos y por la amplitud de la voluntad"<sup>13</sup>. No en vano los forjadores de la Europa moderna, científica: Descartes y Galileo, defendieron el carácter *infinito* de la voluntad —en esto, el hombre se equipararía a Dios—. Un rasgo que acabará por hacerse absoluto —por convertirse en el Absoluto— al final de la metafísica moderna, con Schelling, Schopenhauer y Nietzsche.

### 3. Al cosmopolitismo por el nacionalismo

Cabe ver remansada toda esa catarata de máximos en una laguna de profundas y sombrías aguas, como si la entera historia universal estuviera secretamente al servicio de una *geografía espiritual*; según esa creencia, todos los tiempos y todas las naciones de la tierra deberían dividirse según un antes y un después de la entronización de Europa como sede de la Humanidad: unas naciones han servido ya de gigantesca *praeparatio* para tan fausto Advenimiento, que por lo demás tiene supuestamente lugar en la nación del historiador de turno<sup>14</sup>; otras: algunos Estados nacionales europeos decimonónicos habrán de convertirse en *protectores* de los pueblos todavía "naturales", estancados aún en un estadio infantil o, como se dirá después: en vías de desarrollo, siguiendo el empinado camino —vigilado, claro está— que los llevará al nivel de esa "Humanidad" que Europa estaba empezando a alcanzar ya. Es —o fue— cuestión acremente disputada la relativa al Estado europeo que habría de alcanzar la su-

premacía, y si esta tendría que cargarse en la cuenta de la filosofía, de las ciencias positivas o del desarrollo de la moral. Lo único relevante al respecto es —o era— el *eurocentrismo*, con origen en una Nación o Pueblo señalado, y con meta en la Humanidad. A través del tortuoso curso de la Historia Universal, de sus crímenes y matanzas, del derrumbamiento de Imperios y del estallido de mezquinas pasiones, el sujeto eurocentrista ve, cual nuevo y secularizado Parsifal, transformarse el tiempo en espacio y concentrarse todo en un instante dichosamente radiante<sup>15</sup>.

Lo verdaderamente significativo al respecto (algo que, *ex post festum*, revela una moralizante hipocresía) es que dicho eurocentrismo ocultaba un *nacionalismo excluyente*, revestido con la brillante capa del *européismo*, primero, del *internacionalismo*, luego, y del *cosmopolitismo*, al cabo<sup>16</sup>. Tal sería el "razonamiento" del "buen nacionalista", según la donosa imitación que, bien ácidamente, hace el *maketo* o *charnego* Derrida de esa tan extendida como confusa convicción: "Soy (somos) tanto más nacional cuanto más europeo, y tanto más europeo cuanto más internacional; nadie es más cosmopolita y universal que ese 'nosotros' que os habla"<sup>17</sup>.

Menos "planetario" (o más reticente, por creer que Occidente ha de seguir siendo en todo caso un coto restringido, no extensible a la humanidad toda), Heidegger pasa también con toda tranquilidad de la filosofía alemana a la filosofía, así como de Alemania a Europa, y de esta en fin a Occidente. Como si extendiera la vieja y obsoleta idea del *preformismo* biológico a un supuesto organismo —o sistema cerrado— llamado "Occidente", cree el filósofo en 1936 que el "ser alemán" (interiorizado en cada uno *de ese 'nosotros' que os habla* como: "nuestra existencia histórica"<sup>18</sup>) corre peligro de muerte, vacilando como estaría ante la doble tentación de dejarse "infectar" por lo *asiático* o de perder voluntariamente sus raíces al diseminarse por "ahí fuera" (otra "infección", esta vez buscada, por entregarse Europa-Occidente, atolondrada, a su propia

degeneración colonial). No hace falta desde luego tener un gran conocimiento del pensar heideggeriano (o mejor, en este caso: de la ideología concomitante, y contaminante) para “traducir” ese proyecto de salvación “ante lo asiático” como llamada al “cerramiento” de la Europa *germánica* (en el sentido lato dado al adjetivo por Hegel, si queremos ser generosos en nuestra interpretación) ante el *bolchevismo soviético*, mientras que el peligro opuesto: la “explosiva fragmentación (*Aufsplitterung*) de los pueblos europeos”, se debería —como acabo de insinuar— a su excesiva *entrega* a las viejas colonias y a su acomodación en ellas, hasta el punto de que las nuevas tierras acabarían por agostar el *espíritu europeo originario*<sup>19</sup>. Y hasta sabemos el nombre que da Heidegger a este espíritu degenerado, casi más un espectro (*Ghost*) globalizador y extemporáneo (no en vano marca el fin de la historia... europea) que un espíritu (*Geist*) sabedor de sí y autorreferencial: lo llama *Amerikanismus*. En ambos casos —bolchevismo y americanismo— se trataría de dos manifestaciones de una y la misma gigantesca “maquinación” (*Machenschaft*) propia del fin de la metafísica: el *nihilismo*<sup>20</sup>. Pero seguramente triunfará —adelanta Heidegger ya en torno a 1936— el *Americanismo*, pues sólo él cumple hasta las heces la paradoja destinal de entregarse al nihilismo mientras abiertamente lo niega y dice luchar por la libertad y por los viejos y buenos valores cristianos<sup>21</sup>. De hecho, según Heidegger, para el *Amerikanismus* (aquí identificado claramente con el pragmatismo) es verdadero lo que tiene éxito. Lo demás es “especulación” (*Spekulation*), o sea “ensoñación lejana a la vida”<sup>22</sup>.

#### 4. La obsesión por el Centro: Alemania, ese Gran Corazón

No está solo Heidegger en esta hiperbólica interpretación de Europa como el continente de la *gran decisión*: la decisión de serlo todo (*caput mundi*) o nada (ya sea por invasión de lo Ajeno o por diseminación en ello). Ni tampoco es el único filósofo que haya asentado co-

mo *sujeto* de esa decisión a Alemania, *das Land der Mitte*<sup>23</sup>. Ya Leibniz, en sus denodados intentos por evitar el descoyuntamiento del Sacro Imperio Romano Germánico, afirma que: “El Imperio es el miembro capital (*Hauptglied*) de Alemania, y esta el centro (*Mittel*) de Europa”<sup>24</sup>. También él, como Heidegger, enraíza el destino de Europa en la herencia griega, cuyo mejor legado habría sido el principio de la *afirmación de la propia voluntad*: el rasgo definitorio de lo europeo; y también él advierte del gran peligro de que se produzca un vacío de poder en el centro de Europa. Pero al contrario de Heidegger, y con mayor visión de futuro, aboga por la creación de una “federación de estados” (*Staatenbund*) como factor de consolidación política de la *Nación alemana*.

Por su parte, el “cristianísimo” Schelling no se contenta con que Alemania salve a Europa. Este Pueblo Elegido habrá de salvar al mundo. Y así, *vaticina*: “En Alemania se decidirán los destinos del Cristianismo”. Lo que, en su caso, quiere decir: Alemania será el lugar de la reconciliación universal, de la fiesta de rejuvenecimiento del mundo. Apoyos para tan estupenda profecía: la primera “razón” aducida es metafísica, si es que no directamente ideológica. Asegura Schelling que: “el pueblo alemán es reconocidamente el más universal”, así como “también el más amante de la verdad”. De nuevo se da aquí el salto de un pueblo en particular a la universalidad de la especie humana, como en otro respecto criticará Derrida (cf. *supra* nota 17). El otro apoyo es histórico, y consiste en una inducción para nosotros hoy bien poco convincente: Schelling ve en efecto acercarse el fin de los tiempos en la aceptación del catolicismo y del protestantismo “para cada parte singular de Alemania, con derechos plenamente iguales”, con lo que sólo faltaría la conversión de los judíos para la reunificación y pacificación, primero, de Alemania; luego, de Europa; y en fin, bajo su égida, del mundo entero<sup>25</sup>.

## REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> De todas formas, sería insensato soñar en una Europa futura, unificada política y culturalmente, sin una previa base unitaria en la economía y el comercio. Por eso Leibniz, que era todo menos un soñador, aconsejaba ya en 1715, para acabar con las guerras en Europa, el establecimiento no sólo de una constitución y de un cuerpo legislativo común, sino también ¡de un *Banco de Europa*! Pues, como señala Renato Cristin: "Para Leibniz la vía económico-moneteria es la mejor garantía de paz" (*La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*. Donzelli. Roma 2001, p. 5).

<sup>2</sup> Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II. 2. Abth. Der Wanderer und seine Schatten* (= WS) 215. *Kritische Studienausgabe* (= KSA). dtv/de Gruyter. Munich/Berlín/Nueva York 1988; 2, 650\*.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (= VPhG). *Werke* (= W). Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 12, 114.

<sup>4</sup> Cf. Ovidio, *Las metamorfosis*, libro II, vv. 868-874.

<sup>5</sup> Fr. Hölderlin, *Pan y vino*. 2ª vers. de los vv. 152-154. En: J. Schmidt (ed.): *Sämtliche Werke und Briefe* (= WuB). DKV. Frankfurt/M. 1992; I, 747.

<sup>6</sup> Resumo así al máximo las incitantes meditaciones —mucho más que un ingenioso juego de palabras en torno al *cap*— de Jacques Derrida (no en vano, también él liminar: judío francés nacido en Argelia) en: *El otro cabo*. Serbal. Barcelona 1992.

<sup>7</sup> WS 1941/42, *Himno de Hölderlin "Andenken"*. *Gesamtausgabe* (= GA). V. Klostermann. Frankfurt/M. 1982; GA 52, 190.

<sup>8</sup> *Enzyklopädie* (1830) § 393, Z (W. 10,62), subr. mío; atiéndase a que el verbo *antasten* significa algo más agresivo que un púdico o cuidadoso "tocar"; apunta más bien a palpar, manosear, y también —por extensión— a violar y ofender).

<sup>9</sup> Mucho más radical que Hegel se mostró su antecesor en la cátedra de Berlín, Fichte, que en su defensa del origen y la pureza llega a afirmar en sus *Discursos a la nación alemana*, como de paso: "Un examen más minucioso haría tal vez ver que los pueblos germánicos que aceptaron la lengua romana (los francos, sin ir más lejos: los *Discursos* van dirigidos contra Napoleón en particular y contra Francia en general; F.D.) profanaron su ética antigua mediante sím-

\* Salvo indicación expresa, la traducción de todos los textos es mía.

bolos inadecuados y extraños" (Editora Nacional. Madrid 1977, p. 135). Curiosamente, y por "razones" análogas (estrecha convivencia con pueblos romanizados), vituperará a los visigodos nuestro Ortega y Gasset, y en cambio alabará a... ¡los francos! (véase *infra*: VII.5.2.1).

<sup>10</sup> VPhG (4ª parte; 1ª sec., 1er. cap.). W. 12, 421.

<sup>11</sup> Al respecto, véase *ibid* y (edición Lasson) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Revista de Occidente. Madrid 1974, p. 583.

<sup>12</sup> *Vorlesungen*, W. 12, 422.

<sup>13</sup> Cit. en Derrida, *op.cit.*, 70.

<sup>14</sup> Al respecto, véase Schiller: *¿Qué significa y con qué fin se estudia Historia Universal?*, Univ. de Murcia 1991, 10.

<sup>15</sup> R. Wagner, *Parsifal*, libreto de la ópera, ed. por Ingrid. H. Verch. Teldec, Hamburgo 1991, 93.

<sup>16</sup> En el cap. VII me ocuparé del peculiar *cosmopolitismo* de Ortega, deudor del aristocratismo intelectual individualista propio de Nietzsche, y que, al contrario de lo arriba señalado, se separa claramente de todo *internacionalismo* (y aun nacionalismo): "El *cosmopolitismo intelectual* se afirma sobre la tierra, en significativo contraste con el fracaso del *internacionalismo político*" (*Cosmopolitismo*. En: *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Revista de Occidente/Alianza. Madrid 1981, p. 108).

<sup>17</sup> *El otro cabo*, cit., 43. Así también, el terrorismo *abertzale* insiste en que quiere hacer del País Vasco un Estado independiente *para* integrarlo en Europa: un "país libre" en una "Europa libre", dicen sus portavoces.

<sup>18</sup> *Europa und die deutsche Philosophie*. En: H.-H. Gander (ed.), *Europa und die Philosophie* (= EudPh). Klostermann. Frankfurt/M. 1993, p. 31.

<sup>19</sup> Al igual que en el caso de su admirado y a la vez temido y denostado Nietzsche, el "racismo" —si así queremos expresarnos— de Heidegger es bien peculiar. En primer lugar, está lejos de defender la supremacía de una supuesta raza *aria* y, en general, de profesar el *biologismo* —tan ingenuo científicamente como destructivo políticamente— de la ideología oficial nacionalsocialista. Heidegger parece creer más bien en un *espíritu cultural*, transmitido sobre todo —como también en Fichte— por la fuerza de la lengua, y que, procedente de Grecia, se habría transmitido —a pesar de la *traición* de Roma y de su pérfida aliada: la Iglesia Católica— de distinta manera a los pueblos europeos. De todas formas (y de acuerdo en lo esencial con Hegel, para quien Europa habría nacido

de la mezcla del elemento *germánico* —los bárbaros— con una base *clásica*, pero cambiando a la odiada Roma por Grecia y la invasión histórica por una *migración* mítica), Heidegger parece defender no tanto la pureza de sangre cuanto la mezcla armoniosa y equilibrada *in illo tempore* de dos pueblos —diríase— primigenios: el germánico y el proto-griego: no se habría tratado en ningún caso de una invasión, sino de un *encuentro*, siguiendo el ideal de la huida de climas extremos (la búsqueda de la “zona templada”): habrían sido los germanos los que, descendiendo por el Danubio, habrían acabado por encontrarse con los habitantes de la “tierra de la mañana” (*Morgenland*), que a su vez procederían de las riberas del Indo. De esa fusión, de esa verdadera *confluencia* habría surgido primero Grecia, y luego Europa. “Base documental” para tan peregrina ensoñación la encuentra Heidegger en una lectura *suo modo* del himno fluvial *Der Ister* y en la 3ª estr. de *Die Wanderung*, de Hölderlin, algunos de cuyos versos reproducimos:

[Al poeta le habría sido revelado que:]  
 Antes del tiempo antiguo habrían sido  
 Los padres, la estirpe alemana,  
 Quedamente llevados por las ondas del Danubio  
 Un día de estío, cuando ellos  
 Andaban en busca de sombra, confluyendo  
 Con los hijos del sol  
 En el Mar Negro;  
 No en vano es este  
 Llamado El Hospitalario.

(*Die Wanderung* vv. 31-39; *WuB* I, 325).

<sup>20</sup> Cf. *Brief über den “Humanismus”* (= *BH*). En: *Wegmarken*. GA 9, 340s.

<sup>21</sup> Cf. *Beiträge zur Philosophie* (= *BzPh*) II, 72. GA 65, 140.

<sup>22</sup> *Grundfragen der Philosophie* (= *GFP*). WS 1937/38. GA 45, 55.

<sup>23</sup> Véase el curso SS 1935: *Einführung in die Metaphysik* (GA 40; cito por la tr. esp. de A. Ackermann: *Introducción a la metafísica*. Gedisa. Barcelona 1993). Allí se afirma sin tapujos: “Rusia y América son lo mismo... la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”. Estos dos bastiones del nihilismo atrapan con su “tenaza” a Europa, que en su “ceguera” está: “siempre a punto de apuñalarse a sí misma” (p. 42). Vienen luego unas cuantas consideraciones pesimistas, y el párrafo siguiente comienza con el

“salto” (identificación de Europa y Alemania, o al menos condensación de aquella en esta) que el lector ya presentía: “Nos hallamos dentro de la tenaza. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas” (p. 43). La razón aportada por Heidegger le deja a uno estupefacto. Alemania —dice— sufre esa presión: “por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico” (ibíd.).

<sup>24</sup> *Denkschrift über die Festigung des Reichs* (1670). En: *Deutsche Schriften*, ed. W. Schmied-Kowarzik. Leipzig 1916; 2, 56.

<sup>25</sup> *Philosophie der Offenbarung*. En: *Sämtliche Werke*. Ed. F.K.A. Schelling. Cotta. Augsburg-Stuttgart 1858; 2/4, 320.

II. Husserl: solicitud de una Europa  
razonable y universal

*Europa [...] es y presumiblemente seguirá siendo siempre la verdadera patria de las artes y las ciencias, el continente en el que más se ha elevado la cultura; a pesar de ser el más pequeño, en virtud de la infinita supremacía que por el impar desarrollo —siempre creciente— de todas las capacidades naturales humanas ejercen sus habitantes sobre los demás pueblos de la tierra, Europa ha llegado a ser para siempre el continente rector.*

Christoph Martin Wieland<sup>1</sup>.

### **1. La crisis de la razón, por exceso de “razón”**

Por extraordinario que ello resulte, la más redonda y cabal identificación del destino de Alemania con el de Europa y del de esta con el del mundo entero procederá en efecto de un pensador judío. Ciertamente, *converso*: pero convertido a la filosofía y a su origen griego, y más: a la única filosofía que tendría una validez *universal* por

ser, no ya simplemente “amante de la verdad”, sino la *autojustificación y autoexhibición de la verdad misma*. Se trata de Edmund Husserl, el maestro de Heidegger (o más exactamente: el *Herr Professor* bajo cuya égida trabajó aquel de joven). Hacia la misma época en que Heidegger pide desde Roma un heroico esfuerzo para salvar a Europa se celebra en el conjunto de escritos que, publicados póstumamente en 1954, serán conocidos como *La crisis de las ciencias europeas*<sup>2</sup>, la coincidencia de la Filosofía (entendida como Ciencia Universal), de Europa y de la Humanidad, justamente en el momento de la *Krisis* (otro modo de hablar de la necesidad de una decisión, cuando —en el momento álgido— o bien se remonta una enfermedad o bien está el paciente a punto de ser desahuciado): “Las naciones europeas están enfermas, Europa misma está —se dice— en crisis” (p. 324). La dolencia mortal en la que se consumiría Europa consistiría en una degeneración del poderoso vástago de la filosofía: la ciencia moderna, que habría renegado de su origen y, despedazada en especialidades, pretendería olvidar el universalismo griego. Pero ello supone traicionar al propio ser (como en el enjuiciamiento heideggeriano), ya que el científico “en cuanto tal es hombre greco-europeo” (p. 313); y traición sería, también, al propio órgano de control, ya que, junto con las ciencias particulares, la filosofía constituye el “cerebro operativo” de Europa (p. 348).

Por otra parte, si nos vamos de estos atributos “operativos” a los “entitativos”, vemos cómo Husserl eleva a la filosofía europea a la: “idea que constituye el impulso vital del nivel más elevado de la humanidad” (p. 281), en razón de que es la filosofía la que “hace posible el desarrollo hacia una autonomía personal y humanitaria omnibarcante” (p. 280s.). Es esa autonomía la que convierte a los filósofos en “funcionarios de la humanidad” (p. 18), mientras que el político sería tan sólo el “funcionario de la nación” (p. 338). El problema estriba en cómo conjugar en un mismo “funcionario” (si no el político, sí el profesor de filosofía) los intereses particulares de la

nación y los universales de la humanidad: un problema con el que ya se había enfrentado Kant al contestar a la pregunta: *¿Qué es la Ilustración?*, con la gran diferencia de que la Era de Federico tiene poco que ver con los tiempos sombríos de Hitler, cuando al viejo profesor judío se le negaba incluso el acceso a la Universidad de Friburgo. Por ello es tanto más patético ver aferrarse a Husserl a ideales negados por la infame praxis política de los años treinta; pero aún más doloroso resulta constatar su incapacidad para darse cuenta de que esos mismos ideales tienen ramificaciones que desembocan precisamente en esa praxis. Así, tras afirmar que el rasgo definitorio de Europa es la *teleología del individuo*, ligada a la irrupción de la filosofía (p. 327), delimita las fronteras “espirituales” de Europa, desechando al respecto como extranjeros a los pueblos que, aun habitando en Europa o en las regiones por ella colonizadas, no encajan en esa peculiar teleología de triple cuño: el carácter “omnivivulante” de las producciones culturales (p. 328), la configuración libre de la existencia, y la guía de la vida bajo ideas racionales, para llevar a cabo tareas infinitas.

## 2. Racismo geofilosófico

Con ese baremo, Husserl establece su muy peculiar geopolítica de Europa: esta, en cuanto forma (*Gestalt*) espiritual, no coincidiría sin más con el continente geográfico, sino que incluiría los *dominions* ingleses y los Estados Unidos, excluyendo en cambio a “esquimales, indios y gitanos vagabundos” (ibíd.).<sup>3</sup> Este “funcionario de la humanidad”, refugiado en la consolación de la filosofía en el momento en que él, y su raza, se ven excluidos primero y exterminados luego por quienes propalan la idea de una Europa unida (bajo el *Reich*, naturalmente), no ve en efecto que ha sido y es la política de exclusiones, de limpieza “espiritual” (por ella se empieza, para pasar después imperceptiblemente a la “étnica”), la que ha precipitado a la

vieja Europa —hecha de remiendos, entre el mosaico y el *patch-work*— a la *Krisis* de la que, al menos hasta ahora, no se ha repuesto. De ahí lo patético de los esfuerzos de Husserl por “reanimar” a Europa, como cuando insiste en que las naciones europeas forman “algo así como una fraternidad” y tienen el “sentimiento de estar en el propio hogar” (p. 329); y lo dice justamente cuando ellas se están despedazando dentro de sí (como en la guerra civil española), en cuanto preámbulo para el magno intento de destrucción generalizada, a partir de 1939. En cambio, “todo el resto” (Husserl no especifica si entre ese “resto” se hallan también los viejos restos —europeos, guste o no— del Imperio Austro-Húngaro, incluyendo las zonas de religión musulmana) suscita, dice, sentimientos de “extranjería y ajenidad” (ibíd.). Y no sólo eso: la “prueba” que Husserl aduce respecto a la supremacía espiritual de Europa sobre ese resto (definido negativamente como todo lo que *no* es Europa ni, por ende, verdadera Humanidad) consistiría en que los demás pueblos están deseando “europeizarse”, y ello —dice el filósofo, con un candor desarmante— “independientemente de toda consideración de utilidad”, mientras que a ninguno de nosotros, los europeos, se nos ocurriría, por ejemplo, “indianizarnos” (siempre que tengamos, añade: “una comprensión cabal de nosotros mismos”, tarea encomendada naturalmente al filósofo, ese funcionario “al cuadrado”: del Estado y de la Humanidad). Se ve que para Husserl la miseria, el tribalismo, la injusticia social o la opresión política no son en absoluto los móviles de los emigrantes, ni tampoco —en perfecta correspondencia— la educación euroamericana de las élites de países en desarrollo influye para nada en la “penetración” cultural de la “entelequia” Europa —ese “ser ideal” y “polo eterno” (p. 330)— en dichos países, como pródromo —o fenómeno concomitante— del neocolonialismo. A menos que Husserl se refiera sibilinamente a ese elitismo cuando pone en manos de selectas minorías, de “círculos pequeños” (p. 331), la ingente labor de mutación progresiva de la

Humanidad hasta llegar a hacer realidad la *ecuméne* que, idealmente, Europa ya representa<sup>4</sup>.

Ideas tales, y expresadas además en uno de los momentos más graves de la historia europea, hacen que el propio Husserl parezca retroceder, asustado ante las posibles objeciones de “rehabilitación... del racionalismo, de la *Aufklärerei*, de un intelectualismo que se pierde en un teoreticismo extraño al mundo” (p. 346s.). Pero, lamentablemente, la acusación puede ser mucho más grave: pues aunque no tenga sentido empeñarse en andar buscando aquí un vacío teoreticismo, sí lo tiene en cambio denunciar la *violencia* (metafísica y metapolítica, si se quiere) que late en esas ideas, con independencia de que el anciano fundador de la fenomenología tuviera conciencia de esa carga oculta. Husserl repite aquí, a un nivel abstracto, la misma actitud agresiva de *dominación* que el colonialismo europeo ha mostrado en el plano político. Puede comprobarse este punto en la analogía por él empleada: “así como el hombre, incluyendo al papúa, representa, frente al animal, un nuevo nivel de animalidad, así la razón filosófica representa un nuevo nivel en la humanidad y en su razón” (p. 348). Al pronto, parecería que “hombre” designase aquí un género, cuyas especies —en pie de igualdad— fuesen, por ejemplo, el papúa y el europeo. Ahora bien, que esta especie quede elidida, y venga sólo implícitamente designada por el término inicial “hombre”, permite suponer aquí la ecuación “hombre” (sin más determinaciones) = “hombre europeo”, con lo que el papúa viene entonces sobreentendido como un escalón intermedio entre la animalidad y la plena humanidad. Esta lectura sería solamente conjetural, si no fuera porque el estricto paralelismo entre los miembros pone en entredicho tan “generosa” inclusión. En efecto, el término de comparación de Husserl (axiológicamente inverso a “hombre”, y en cambio equivalente a “papúa”) deja ver también una ecuación: “razón” (sin más determinaciones) = “sentido común”, frente a la privilegiada “razón filosófica”, propia

de un nuevo nivel de la humanidad (como se nos dice en seguida: “el nivel de la existencia *sub specie aeterni*”). De modo que la analogía reza así: en el nuevo nivel de la animalidad, el hombre (europeo) es al papúa como, en el nuevo nivel de la humanidad, la razón filosófica es a la razón (sin más, o sea: al sano sentido común). O más a la llana: comparativamente, y según los planos, el europeo es tan jerárquicamente superior al papúa como la razón filosófica al sentido común.

Y para que no quepan dudas de *quién manda*, inmediatamente después tilda Husserl a “la filosofía universal, con todas las ciencias particulares”, de “cerebro operativo” de la cultura, del cual dependen “la salud y la autenticidad de la espiritualidad europea” (p. 348). De nuevo, no parece descabellado sospechar que en la inclusión de las ciencias *particulares junto con* la filosofía *universal* late una añagaza retórica (recuérdese además que ha sido la absolutización de esas *particularidades* la que ha llevado a Europa a la actual crisis, según Husserl). De la misma manera que en el caso del europeo se confunden el género y la *species maxima* de “hombre”, hasta el punto de que cuando el filósofo escribe sin más el término “hombre” ya sabemos que se está refiriendo *estrictamente* al “europeo” (*sensu husserliano*), así también la filosofía es una ciencia entre otras y al mismo tiempo la Ciencia por antonomasia, al ser la única *universal*. De modo que las ciencias (particulares) no están al lado, sino *debajo* de la filosofía. Por eso se le “escapa” a Husserl un contundente adjetivo *posesivo* cuando habla de ese “espíritu nuevo”, exclusivo de Europa y “proveniente —dice— de la filosofía y de sus ciencias particulares” (ibíd.). Y no sólo ello: una vez asignada a la filosofía su “total tarea infinita, la del conocimiento teórico de la totalidad de lo que es”, exige Husserl del filósofo que tienda “siempre a *dominar* y *hacer suyo* el sentido pleno y verdadero de la filosofía, la totalidad de sus horizontes de infinitud” (p. 349). Así que dominio y asimilación del propio *métier* son las notas características del filósofo, erigido de

este modo en el *Sujeto por antonomasia*, al cual le está teóricamente sometido todo lo demás (mediatamente: a través de la filosofía, de la que dependen sus ciencias particulares, las cuales, a su vez, deberían sujetar y orientar a la razón —o sentido— común).

### 3. Circulando por el circuito del Sujeto

Más importante que reparar en esta peraltación del filósofo (tantas veces repetida que algunos profesionales del gremio han llegado a creer en su *científica* superioridad) es desde luego desvelar el prejuicio latente en ese privilegio: si el filósofo encarna el ideal de hombre (entiéndase siempre, en Husserl: del hombre *europeo*) es porque en él y sólo en él el saber se hace *autorreferencial*, circular, o sea: *subjetivo*. La tan traída y llevada crisis se debería precisamente a la insurrección de las ciencias particulares respecto a su horizonte *universal*: “En la medida en que el mundo circundante intuitivo, meramente subjetivo, fue olvidado en la temática científica, fue olvidado el propio *sujeto operante*, y el científico no llegó a convertirse nunca en tema” (p. 353). Ello se debe —según Husserl— a que el *objetivismo* de las ciencias ha “atado” al hombre a la naturaleza, impidiéndole de este modo percatarse de sí, de su valor universal y del carácter infinito de su tarea. Por el contrario, es la vuelta a sí mismo (*reditio in se ipsum*), la constante defensa de la subjetividad por parte de la filosofía, la que hace posible “la visión espiritual del mundo”. Y es que el *espíritu*, ese florón de la cultura europea, es justamente —o mejor: *debe ser una y otra vez*— la compenetración del sabedor y de lo sabido, pero dentro del *sabedor mismo* (de ahí la primacía del sujeto). Así puede establecer Husserl una nueva e implícita analogía de proporcionalidad: el Espíritu es al Sujeto como la Libertad a la Racionalidad<sup>5</sup>. El Principio, o mejor el Metavalor que permite la analogía es la *Identidad* (“ser en sí y para sí”, de acuerdo con la conocida terminología hegeliana, retomada aquí por Hu-

sserl). Y de ese Metavalor se desprenden los valores de *autonomía* y de *autoconocimiento*, o sea: de control sobre sí y, por ello, de capacidad de control y dominio sobre todo lo demás.

De creer a Husserl, ¿qué ha ocurrido entonces en “Europa”, o sea en el lugar *ideal* de manifestación del Espíritu? Ha ocurrido una verdadera *catástrofe*, es decir: una inversión axiológica, valorativa. El éxito pragmático de las ciencias naturales y de su instrumento formalizador: las matemáticas, ha llevado al Espíritu (incardinado en Europa, ya se entiende) a traicionar su propia “teleología histórica de fines racionales infinitos” (p. 358), imponiendo por doquier el objetivismo y el *naturalismo*, o sea: la servidumbre y sujeción del hombre ante lo dado, ante los “hechos”; en suma, ante lo *natural*. La decadencia de Europa se habría debido, consecuentemente, a su “alienación respecto de su propio sentido racional de la vida”. Y por eso, en fin, exige Husserl de la filosofía “un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo”. Para ello convoca a los “buenos europeos” a luchar sin tregua contra ese cansancio mortal que lleva a desesperar de “la misión de Occidente respecto de la humanidad” (ibid.)<sup>6</sup>.

Sería difícil hallar un modelo tan acabado como el del anciano Husserl para presentar en epítome los grandes prejuicios metafísicos de la cultura occidental: 1) Europa como guía de la humanidad presente y: (2) promesa *ideal* de lo que algún día será *realmente* una Sociedad Total unificada bajo la Razón, concebida esta: (3) desde los valores del *autocontrol* y de la forja de horizontes delimitantes de los saberes particulares, estando centrados esos saberes: (4) en un Sujeto panóptico, el cual, (5) al identificarse teleológicamente con la totalidad de lo sabido y *dominarlo interiormente*, se va reconociendo eternamente a sí mismo como Espíritu: lo único *inmortal*. El problema, claro está, es el de qué hacer con los “restos”, o sea: con todos esos grupos humanos que no han dado la talla (papúes, esquimales, indios, gitanos... y ya se estaban oyendo desde hacía tiempo voces

sinistras que clamaban por añadir el pueblo judío a esas “heces” humanas). Por lo demás, habremos de sobreentender que si esos pueblos no están a la altura de “lo europeo” (literalmente: si no han *dado de sí*), ello se deberá a su falta de *disciplina* y *autodominio*, a que se entregaron a la Naturaleza (o en el caso de los judíos: a un Dios trascendente e impenetrable), prefiriendo así ser esclavos contentos a heroicos seres libres. Prefiriendo *padecer* en lugar de *hacer cosas* y de *hacerse a sí mismos* en una acción que, al dominar a lo otro, se libere de ello y lo mantenga —muy “científicamente”— controlado, de modo que el agente pueda llegar a ser *dueño* de sí... sólo por serlo de lo otro de sí.

Ahora bien, lo que realmente *asombra* en el modelo es la casi imperceptible pero capital *mutación* de esos restos: la *translatio*, no desde luego del dominio (*imperii*), sino de la servidumbre (*servitii*). Pues la responsable de la *Krisis*, ya no meramente de las ciencias, sino “de la humanidad europea”, ha de ser... ¡la propia “Europa”, que en su ceguera —como dirá Heidegger— ha decaído en sus derechos y se comporta de un modo *bárbaro* gracias a aquello que, sin embargo, debiera ser el inicio de su camino espiritual: las ciencias particulares, que acaban por contagiar a la propia filosofía!<sup>7</sup> Cabe disculpar a los verdaderos “bárbaros” (todos los grupos humanos no-“europeos”) por su estancamiento y sumisión al medio natural y tradicional, ya que, como hemos podido entrever en la alusión al papúa (que también es hombre... *en sí*, aunque no todavía *para sí*), su deficiencia espiritual se debe justamente a su parcial pertenencia a la Naturaleza (¿temporal, o irredimible?, ¿debida a la ignorancia y a la superstición, o a la raza? Husserl no toma partido explícito, aunque parece inclinarse por la segunda alternativa). Pero, ¿cómo perdonar (e incluso, cómo entender) ese *retroceso* de Europa, de la Europa fáctica del siglo XX, respecto de “Europa”, ese “polo eterno”, esa *Idea de la Humanidad*? ¿Y cómo comprender que tal traición haya sido consumada por las ciencias, que son los vástagos de

la Filosofía y posesión suya, y hasta por la propia filosofía, en cuanto *factum histórico*? ¿Cómo es que la realidad, que debiera ser producto del Espíritu, no sólo se rebela contra este sino que intenta incluso envenenarlo? ¿Cómo es que lo real se ha convertido en suma en una “mala idea”? Heidegger y Nietzsche contestarán a esas preguntas con una sola palabra: *nihilismo*. Pero para que esa respuesta sea plausible habrán de desmontar (Nietzsche, claro está, *avant la lettre*)<sup>8</sup> el *intelectualismo* europeo, cuyo más cabal —y por ello, último— representante ha sido justamente Husserl, a pesar de sus concesiones ulteriores al “mundo de la vida”.

#### REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens* (1788). En: *Aufsätze zu Literatur und Politik*. Rowohlt. Reinbeck/Hamburgo 1970, p. 133.

<sup>2</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. “Husserliana” VI. Nihoff. La Haya 1954. Cito directamente en el texto por la tr. de J. Muñoz y S. Mas. Crítica. Barcelona 1991.

<sup>3</sup> Es bien interesante esta alusión a los “dominios ingleses” y a los Estados Unidos, dejando por consiguiente fuera del juego “europeo” a México, Centroamérica y Suramérica (también pues a Argentina y Chile). Husserl se limita así a rozar apenas la espinosa cuestión del colonialismo, no sin dejar entrever un cierto racismo no sólo eurocentrista, sino anglosajón.

<sup>4</sup> Husserl sueña con una “síntesis en expansión de las naciones”, una “totalidad supranacional con todas sus sociedades estratificadas”. Y como cabe esperar: “En esta sociedad total, idealmente orientada, la filosofía conserva su función rectora”. Y por último: “la filosofía tiene que ejercer su función en la humanidad europea: la función arcóntica de la humanidad entera” (p. 346). Así que —idealmente, of course— Europa es la cabeza rectora de la entera Humanidad, la filosofía rige en esa sociedad total, “círculos escogidos” guían a la filosofía, y —se sobreentiende— Husserl dirige esos círculos. Y por ende, a la Humanidad

total, de la cual debiera ser “funcionario”. Todo de manera tan piramidal como ideal, claro está. Pues en realidad, por estas fechas, Husserl era tratado como un *perro muerto* por parte de las autoridades nacionalsocialistas, académicas o no; Heidegger no acudió a su entierro, en 1938. Cuando se le pidieron cuentas de esa defección, se limitó a contestar: “Un fallo humano” (*Menschliches Versagen*). Pues ya se sabe que lo vergonzoso y ruin viene comúnmente tildado de “humano”.

<sup>5</sup> “El espíritu e incluso sólo el espíritu, siendo él mismo en sí mismo y para sí mismo, es autónomo, y en esta autonomía, y sólo en ella, puede ser tratado de manera verdaderamente racional, de manera verdadera y radicalmente científica” (p. 335). Es Husserl quien subraya.

<sup>6</sup> La alusión a los “buenos europeos”, expresión entrecomillada por Husserl para resaltar su carácter de cita, remite desde luego a Nietzsche, que hará de los “buenos europeos” el paradigma político de los *hombres superiores*.

<sup>7</sup> Como cabe esperar, para evitar una palmaria contradicción distingue Husserl: “entre filosofía como *factum histórico* propio de una época determinada y filosofía como idea, como idea de una tarea infinita” (p. 348). Sólo la primera puede obviamente degradarse y hasta intentar suicidarse espiritualmente.

<sup>8</sup> Como quizá se haya sospechado por la ubicación final de Nietzsche en la parte “alemana” de este ensayo, sostengo que, desde una perspectiva ontológica o *tipológica*, la respuesta de Nietzsche y sus precisiones sobre el problema de Europa son más esclarecedoras (a veces, por su brutalidad misma) que las de Husserl o incluso Heidegger. En este fundamental respecto, Nietzsche sería pues más “contemporáneo” nuestro, nos daría “más qué pensar” hoy que los otros pensadores, a pesar de que históricamente nos sean estos más cercanos. No creo que el Heidegger de 1936-38 tuviera mucho que objetar con respecto a esta primacía. En los *Beiträge zur Philosophie* hace tácitamente de Nietzsche uno de los “advenideros” (*Zukünftigen*) (aun subordinándolo a otro: anterior desde un punto de vista puramente temporal —*historisch*—, pero más advenidero, más “de futuro” por lo que hace a la historia del ser —*seynsgeschichtlich*—: Hölderlin [GA 65, 395-401; espec. p. 401]). Sin embargo, y como es sabido, a partir de entonces, y con mayor endurecimiento hacia el final de la guerra, lleva a cabo Heidegger su particular ajuste de cuentas a Nietzsche, considerado al fin, en su inversión de Platón, como el más *platónico* de los filósofos: el último *me-*

*tafísico* (véase su *Nietzsche I-II*. Neske. Pfullingen 1961 —sobre todo el vol. II—; hay tr. de J. L. Vermal en Destino. Barcelona 2000). Sin entrar desde luego en esta *vexata quaestio*, sí apuesto sin embargo por la mayor vigencia (para bien y para mal) de Nietzsche en el tema de Europa.

### III. Heidegger: en busca de otro inicio

Los pueblos que habitan en regiones frías y los de Europa están llenos de arrojo, pero les falta entendimiento y destreza técnica; por eso viven con mayor libertad, pero sin organización política y sin capacidad para dominar a sus vecinos. Los de Asia son en cambio de alma más reflexiva y técnica, pero les falta coraje, así que viven sometidos y esclavizados. El pueblo *griego* está por así decir en el medio, por lo que hace a la situación, y por eso participa de las ventajas de ambos: es a la vez valiente y reflexivo. Por ello es libre y se gobierna a sí mismo de la mejor manera; y si se uniera políticamente sería capaz de regir a los demás pueblos.

Aristóteles<sup>1</sup>.

## 1. Remontando el nihilismo tras la Guerra

Ya se hizo anteriormente alusión a la interpretación heideggeriana de las dos grandes fuerzas ideológicas que, como una tenaza, su-

puestamente amenazarían a Alemania, ese “corazón” de los pueblos europeos. *Amerikanismus* y *Bolschewismus* no serían —como ya vimos— sino manifestaciones todavía incompletas de lo Mismo: el *nihilismo*, el destino de Europa-Occidente. En cuanto tal destino, y contra los intentos de superación de ese “supremo peligro” a mitad de los años treinta (como en la ya citada Conferencia de Roma), el nihilismo será visto tras la guerra como un necesario final (que puede arrastrarse durante siglos). Un final que sólo cabe ya *remontar* (*verwinden*), no *superar* (*überwinden*)<sup>2</sup>. Pues el nihilismo no sería en definitiva sino el despliegue exhaustivo de la metafísica occidental: “La metafísica es, en cuanto metafísica, el auténtico nihilismo. La esencia del nihilismo se da históricamente como metafísica”<sup>3</sup>. Y metafísica dice: olvido del ser y peraltación de la entidad del ente como presencia (olvidando también en ello a *aquel* para quien algo está presente, y el motivo de que lo tome como tal: una crítica al objetivismo que nos remite —como hemos visto— a Husserl), *aseguramiento* de todos los objetos, convertidos en “funcionales”, hasta que el hombre mismo venga tratado como “material” maleable y modificable *ad libitum*<sup>4</sup>. Tratado, ¿por quién? ¿Acaso por otros hombres, por la clase dominante, por el Partido, etc.? Heidegger no niega que tal dominación *aparezca* a través de esas instancias. Sólo que ellas son, justamente, *fenómenos* del destino de la Era de la Máquina. Fenómenos que engendran otros fenómenos de masas, tanto en la destrucción como en la creación de la “opinión pública”. Y así, ya en 1943, Heidegger denuncia esa masificación, caracterizada por la difusión planetaria de los medios de comunicación, y de destrucción (para el pensador, en el fondo, lo *mismo*). Con sólo aparente desorden enumera allí: “la ametralladora (*Maschinengewehr*), la cámara fotográfica, la ‘palabra’<sup>5</sup> y el cartel”; y añade, con un cierto humor siniestro: “todos ellos tienen la misma función básica: el aseguramiento de los objetos”<sup>6</sup>. Más grave y digna de meditación que esos fenómenos es empero la base metafísica en que se sustentan: el hu-

manismo, la lógica, los valores, el mundo, y Dios, tomado como lo ente de verdad<sup>7</sup>. Ahora bien, y contra las apariencias, en el nihilismo, en cuanto consumación de la metafísica, esos pilares no han sido cuarteados (a lo sumo, lo habrían sido sus referentes epocales), sino más bien *ratificados* y *extendidos ad nauseam*: “Los movimientos en contra de esta metafísica le pertenecen a *esta*. Desde la muerte de Hegel (1831) no hay más que movimiento en contra, y no sólo en Alemania, sino en Europa”<sup>8</sup>.

Hemos visto cómo Husserl denunciaba a las ciencias europeas como responsables de la *Krisis*, en cuanto que ellas se habrían primero independizado y luego levantado contra la filosofía *universal*, de modo que el remedio estaría en llevar a cabo la “heroica” misión de reavivar a esta para sujetar y encauzar de nuevo a aquellas. El veredicto de Heidegger es en cambio más sombrío, y seguramente más plausible, a saber: las ciencias no han *traicionado* el sentido y la función de la filosofía. Muy al contrario, ellas *cumplimentan* el destino de esta, en cuanto metafísica<sup>9</sup>. Por ello: “La recaída del pensar en la metafísica toma una nueva forma: es el final de la filosofía en el sentido de la disolución completa en las ciencias, cuya unidad se despliega igualmente de un modo nuevo en la cibernética”<sup>10</sup>.

Sólo que la consecuencia es entonces pavorosa (y en efecto, el pavor o sobresalto: *das Erschrecken*, es la tonalidad afectiva fundamental del paso de la actitud metafísica a un nuevo inicio del pensar)<sup>11</sup>. Pues, según Heidegger, las distintas opciones ideológicas, que teñirán de sangre los campos de batalla en la II Guerra Mundial, no serían en el fondo sino *querélles de famille*, y más: manifestaciones escalonadas de una misma y terrible destinación del ser: “El hombre, en cuanto ser racional de la era ilustrada, no es menos sujeto que el hombre que se concibe como nación, se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se potencia como dueño del orbe terrestre. [...] En el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente alcanza el subjetivismo del hombre su más alta

cima, desde la cual se precipita en la llanura de la uniformidad organizada, instalándose en ella"<sup>12</sup>. El sueño del pueblo, de la nación a partir de cuyo "macizo espiritual" (Heidegger no fue nunca "racista" en el sentido biológico) fuera hacedero plantarle cara a la tenaza de América y Rusia, ha sido —como diría Husserl— "soñado hasta las heces" (*ausgeträumt*). Por lo demás, pensará Heidegger, no es cierto que en la Guerra Mundial haya triunfado una ideología sobre otra. La derrota del Eje es sólo un epifenómeno tras el que se esconde un obstinado "topo": el *subjetivismo* (nosotros diríamos hoy: el *antropocentrismo*), cuyo último y más fiel aliado —por no decir su más plena configuración— sería la Técnica. Mas, si esto es así, ya no cabe hacerse ilusiones sobre la posibilidad y viabilidad de un "gran viraje": "El hombre no puede abandonar por sí mismo este destino (*Geschick*) de su esencia moderna o interrumpirlo bruscamente por un golpe de fuerza (*Machtspruch*)". Parece brillar aquí una *resignación* paralela a la de autores tardorrománticos como Franz von Baader o el último Friedrich Schlegel, los cuales negaban que el hombre tuviese potestad para dirigir —y menos para cambiar— una historia en el fondo *sagrada*, en el que las potencias divina y diabólica se disputaban el campo. Sólo que aquí el Ser parece encerrar en sí tanto el Bien como el Mal. Los hombres seríamos, si no juguetes, sí al menos pacientes espectadores de un destino, reflexionando sobre cuyo origen a lo sumo podríamos —podría el pensador— avizorar los signos de otra aurora.

## 2. La penuria por la falta de penuria

En todo caso, parece que para Heidegger es ya demasiado tarde para tomar la *gran decisión* que él todavía propugnaba en torno a 1935. La filosofía —afirma en 1937— se halla en su "estado final" (*Endzustand*). El hombre de hoy, *tardío* (casi "póstumo" de una historia ya a punto de fenecer a fuerza de haberse expandido global-

mente), engolfado en la consecución del aseguramiento total de lo ente, cree haber superado el estado de "penuria" (*Not*) que una vez, en el alba griega, le obligara a preguntarse por el ser del ente ("prendido" como estaba entonces por el ser, o mejor: *sor-prendido* por este). Mas el mantenimiento actual en la acomodación de lo ente y a lo ente es precisamente la penuria máxima: "la penuria de la falta de penuria" (*die Not der Notlosigkeit*)<sup>13</sup>. Sólo que en este caso parece que la única decisión posible es de corte —digámoslo así, *pax* Heidegger— *subjetivo y voluntarista* (lo cual conllevaría una no pequeña y retorcida paradoja): "Ahora bien, el hombre puede pararse a pensar, pensando previsoramente (*vordenkend bedenken*), que el ser-sujeto de [ese] modo-de-ser-hombre<sup>14</sup> no ha sido la única posibilidad de la esencia inicial del hombre histórico, ni lo será en todo caso"<sup>15</sup>. Según esto, la única "decisión" que estaría en nuestras manos sería la de *querer* "abrirse" o no a una nueva manera-de-ser-en-el-mundo, conectándose, poniéndose *a tono* con ella según la tonalidad afectiva básica del pavor o *sobresalto* (*Erschrecken*)<sup>16</sup>, propia de quien, soportando hasta la náusea el imperialismo técnico de este tiempo final, "olfatea" a la vez un "santo advenimiento" que, como en la Segunda Venida de Jesucristo, sólo tendrá lugar cuando los hombres estén preparados y dispuestos para ello, pero que —también como en esa Venida— no será obra de los hombres, sino —en este caso— donación del Ser<sup>17</sup>.

Tampoco deja de tener resonancias cristianas —pero en este caso de un modo polémico— la experiencia que Heidegger hace del nihilismo cumplido (ahora, ya, en 1946: tras la caída de Alemania) como *Heimatlosigkeit*: no tanto "apatridia"<sup>18</sup> cuanto "carencia de tierra natal". El término, por fortuna, es ambiguo. Recordemos que Heidegger interpretaba unos versos de Hölderlin<sup>19</sup> en el sentido de la necesidad de "llegar-a-ser-sí-mismo" sólo a partir de lo extraño (del extranjero, cabría decir). Tal era la *Heimkunft*, léida aquí no como "retorno", sino como "ida al hogar". Según esto, el "ocaso"

(*Untergehen*) de la patria<sup>20</sup> y la correspondiente *Heimatlosigkeit* no han de ser considerados necesaria y solamente como una catástrofe, sino también y al mismo tiempo como una “seña” esencial para que el hombre se apreste a corresponder al posible adviento del Ser<sup>21</sup>. Es más: a partir de este momento se van haciendo cada vez más raras las “patrióticas” apelaciones a la *Deutschheit* y a “lo alemán”, tan recurrentes en los cursos de los años treinta y cuarenta, como veremos enseguida. El hecho mismo de que Heidegger haga coincidir tácitamente la derrota del Eje, la *Vollendung* de la metafísica y la primacía absoluta de la Técnica, podría llevar a sospechar que Heidegger extiende ahora ese triple y único destino sobre la Humanidad toda, dejando a un lado las ensoñaciones en torno a un Pueblo Elegido (y también “sufriente” y amenazado), para dirigirse a todos los hombres, como hicieran Pablo y, después, Agustín (tal la resonancia cristiana, antes insinuada)<sup>22</sup>. Y en efecto, algo hay de ello, ¡pero en sentido *contrario* al humanismo cristiano... y husserliano, que celebra la unificación de la Humanidad y por ende el fin de las diferencias, sea bajo Cristo o bajo la Razón! Para Heidegger, el nombre de “Técnica” (o de “Metafísica consumada”, da igual) es lo que: “hace posible al mismo tiempo que el carácter planetario de la consumación de la metafísica y de su dominio pueda ser pensado sin referencia a transformaciones históricamente demostrables en pueblos y continentes”<sup>23</sup>. Ahora bien, ese destino, desplegado sobre la faz de la tierra, ¡no puede ser desde luego considerado como el estadio supremo de correspondencia y “ajuste” del ser y el hombre, *dejando ser* por demás a lo ente en total! Muy al contrario: la situación de indigencia (recuérdese: penuria por la falta de penuria) ha llegado a tal extremo que por todas partes se advierte la necesidad de un “vuelco” absoluto. Con todo, hay que insistir en que ese carácter es *jánico*: el talante correspondiente (el *sobresalto*) apunta a la vez al cierre de la era de la metafísica (lo que en Heidegger equivale a decir: al fin de la historia de Europa, de los griegos al nacionalsocialismo) y a un “pen-

diente” (*ausgebliebene*) nuevo inicio, sin que en absoluto esté claro desde ahora que tal inicio haya de tener lugar en Alemania, como Leibniz, Schelling y —en un tiempo— el propio Heidegger soñaran.

### 3. *Vaterland* y *Heimat*

Sin embargo, para llegar a esta *serenidad* (si es que no queremos hablar de resignado abandono) ha tenido que atravesar Heidegger un largo y doloroso *via crucis*, cuyo punto álgido se encuentra seguramente en los años en que era ya patente (al menos, para los avisados) el declive de la Alemania en guerra: de 1942 a 1944. Es verdad que ya por estas fechas estamos bien lejos de 1934, cuando Heidegger identificaba al Ser (al *Seyn* históricamente acontecido, o *Eseyer*) nada menos que con la “patria” o *Vaterland* (interpretada —con todo— desde Hölderlin y alejada de un “lamentable patriotismo”): “La ‘*Vaterland*’ es el *Seyn* mismo, que porta y ensambla radicalmente (*von Grund aus*) la historia de un pueblo... el *Seyn* de la ‘*Vaterland*’, es decir, de la existencia histórica del pueblo, es experimentado como el auténtico y único *Seyn*, desde el cual crece y gana cohesión (*Gefüge*) la actitud fundamental respecto al ente en total”<sup>24</sup>. Pero el filósofo seguirá identificando casi diez años después (sólo que ahora, desde una perspectiva apocalíptica) los destinos de Alemania con los del mundo entero: “No está solamente sometido a decisión —dicta en el verano de 1943— el que el pueblo alemán, *el* pueblo histórico de Occidente, siga existiendo o no (*bleibt oder nicht*), sino que ahora es el hombre de la Tierra, junto con esta, lo que está en juego, y además por obra (*durch*) del hombre mismo”<sup>25</sup>. Dejando a un lado el énfasis con que Alemania sigue siendo considerada “*el* pueblo histórico” (el subrayado es, claro está, del propio Heidegger), y aun sin insistir demasiado en ese “no solamente” inicial, lo extraño es que, ahora, Heidegger le eche la “culpa” del inminente desastre al “hombre mismo”, cuando por lo co-

mún es el destino —en el sentido de “envío-del-Ser”— el que, con independencia de las “maquinaciones” de los hombres, teje la historia (al fin, la historia *del Ser* mismo). Al respecto, lo único que parece claro es que es el concepto mismo de “destino” el que resulta poco claro en Heidegger.

En todo caso, yo no creo que la intención de Heidegger sea la de intentar eludir la responsabilidad del pueblo alemán, de su *Guía* político o de él mismo, Heidegger, en el conflicto, por el procedimiento de extender aquella a todos los hombres de la tierra. Más bien lo que parece querer insinuar (en medio de una guerra *mundial*) es que —como ya apuntamos antes— las tres facciones ideológicas enfrentadas son manifestaciones de un mismo destino: el de la metafísica, cuyo rasgo fundamental desde el punto de vista político es el *desarraigo* de la tierra natal; un destino que ha hecho eclosión (casi mejor sería hablar de “explosión”) en la ya citada coyunda de la *tecnología* y el *subjetivismo*, y que es *aceptado y fomentado* —en mayor o menor medida— por el “hombre mismo”, en lugar de “revertirse”, dando un “paso atrás” (*Schritt zurück*) para encaminarse al inicio de ese envío (ahora, exhausto), con un fin doble: 1) atisbar allí las posibilidades que quedaron “ahorradas” (*gespart*) tras el alba de la metafísica, y 2) “poner a esta en su límite”<sup>26</sup>. Algo que el pensador exige de sus contemporáneos en general, y de sus compatriotas en particular, puesto que Alemania es (o mejor: debiera seguir siendo) “el pueblo de ‘pensadores y poetas’<sup>27</sup>. De este modo se palía —al menos— el peligro de cargarlo todo en las “anchas espaldas del Ser”, precisamente por querer evitar el peligro opuesto: el “humanista” (la arraigada creencia de que los hombres dirigen su historia, transforman la naturaleza y utilizan el lenguaje como quieren). Sea dicho de paso, Heidegger se encuentra aquí en una aporía parecida a la que encendió discusiones sin cuento en las filas marxistas, y que remite a su vez a la *escatología*, tanto judía como cristiana: si la historia, sus giros y su final, ha lugar con independencia de

las voluntades de los hombres, ¿habrá que esperar entonces sin hacer nada a que estalle “por su cuenta” la revolución (o a que venga el fin de los tiempos, o a que se abra un nuevo inicio), o bien habrá que forzar aquella (o acelerar ese fin, o dismantelar todo el edificio de la metafísica) cuando llegue el momento? Pero, ¿cuáles serán los signos que anuncien ese momento, el *kairós*?

#### 4. Abandono del nacionalismo

Al menos para Heidegger, algo es indiscutible, a saber: el modo de ser “moderno-europeo” está ya periclitado desde la perspectiva de la historia del ser, aunque pueda seguir arrastrándose indolentemente durante mucho tiempo. Tampoco es ello algo que haya sucedido precisamente ahora (por más que ahora millones de seres humanos se maten entre sí, sean exterminados como insectos o deportados como corderos)<sup>28</sup>. Si metafísicamente se hallaban los gérmenes de la *errancia* de Occidente ya en la filosofía griega (inaugurada por Platón al desviar la esencia de la verdad a *rectitudo mentis*), políticamente sale a la luz ese destino en el gran “viraje” de Occidente: la interpretación que Roma hace de la *verdad* como orden e *Imperium*, y la “reificación” —en virtud de la institución del *Sacerdotium*, del *cuero eclesial*— de las palabras de Jesús. Cuando ambas “lecturas desviadas” (por decirlo suavemente) coincidan a partir del Edicto de Milán, la suerte de Europa —y del mundo— estará echada<sup>29</sup>. Y así como, en el curioso “preformismo” heideggeriano, todo lo ocurrido en el pensar estaba ya “determinado”<sup>30</sup> *ab initio* en la *apáte* platónica, así también en el ámbito histórico-político de Occidente (casi) todo lo sucedido tras la caída de Grecia correspondería exclusivamente a *avatares* de “lo romano”<sup>31</sup>. Y de este *ideológico* razonamiento se seguiría entonces que ni las naciones ni los pueblos que se dejan dirigir por las Iglesias cristianas (y menos por la Católica, que encima se hace llamar “Romana”) pueden, ya no di-

gamos “salvar” a Europa (esa posibilidad de 1935 ha pasado ya), sino, ni mucho menos, abrirse a otro *Adviento*<sup>32</sup>. Eso sólo lo puede el pueblo que —a pesar de todas las mezcolanzas externas acarreadas por la *Historie*— ha seguido siendo fiel (al menos en *uno* de sus poetas: Hölderlin, y en *uno* de sus pensadores: Heidegger) al exhorto que, procedente del primer inicio, “resuena” *seynsgeschichtlich* en medio de este “tiempo indigente”. Sólo los alemanes, pues, están en condiciones de, yendo al ocaso (*untergehen*), ir al fondo (*untergehen*, también)<sup>33</sup>, allí donde se custodia el misterio del Ser y las posibilidades de otro *envío*. Adviértase, por lo demás, el tono apocalíptico de un texto contemporáneo de la decisiva batalla de Stalingrado (en la que combatía un hijo del filósofo, y tras la cual fue hecho prisionero): “La huida ante el exhorto [de la historia-destino en cuanto *Geschichte-Geschick*, F.D.] no es desde luego un invento de esta época, sino que comienza con el cristianismo, sin que con el advenimiento de la edad moderna haya hecho otra cosa que mudar de figura. El planeta está en llamas. La esencia del hombre está desquiciada. Una meditación histórico-mundial (*weltgeschichtlich*) sobre ello sólo puede venir de los alemanes, en el supuesto de que hallen y custodien ‘lo alemán’<sup>34</sup>.

Sólo dos años después escribía Heidegger uno de sus textos más celebrados: una “Carta” dirigida a Jean Beaufret sobre el sentido del término “humanismo”. Allí se ofrece una demoledora crítica contra... ¡el *Nationalismus!*, presentado junto al *Amerikanismus* y al *Bolschewismus* (indirectamente aludidos como “individualismo” y “colectivismo”), pero que está dirigida ante todo al fundamento metafísico de esas tres grandes ideologías europeas, a saber: el *Subjetivismo*. Bien puede decirse pues que el destinatario capital de la crítica (tácito, desde luego) es el “racionalismo” europeísta husserliano: “Todo nacionalismo es metafísicamente antropologismo y, en cuanto tal, subjetivismo. El nacionalismo no viene superado por el mero internacionalismo, el cual no hace sino ampliarlo y elevarlo a sistema. El nacio-

nalismo está por ese medio en tan escasa medida elevado a la *Humanitas* y asumido en ella como el individualismo lo está por un colectivismo carente de historia. Este es la subjetividad del hombre en total. Él [el colectivismo, F.D.] lleva a cumplimiento la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) incondicionada de la subjetividad”<sup>35</sup>.

Por estimulante que nos resulten esta cadena de conexiones y su resolución en la subjetividad, asombra *prima facie* (y hasta es posible que para algunos el asombro continúe, por muchas explicaciones que se den) que el mismo autor que ha insistido *ad nauseam* en la *Deutschheit* y en *das Deutsche*, que ha ligado los destinos de Alemania, Europa y Occidente, viendo a la segunda y al tercero poco menos que como expansión y caja de resonancia de la primera, ataque ahora tan denodadamente al nacionalismo, mientras propone pensar el carácter planetario de la consumación de la metafísica sin referencia a pueblos históricos<sup>36</sup>. Quizá no haga falta ser demasiado malévolo para apuntar que entre esas afirmaciones y las arengas sobre la custodia de “lo alemán” median el final de la guerra, la rendición incondicional de Alemania... y la separación del profesor Heidegger de su cátedra de Friburgo de Brisgovia por colaboración con el régimen nacionalsocialista. ¡Y ahora que ha ocurrido todo esto, ya que no puede defender al nacionalismo alemán, reniega de *todo* nacionalismo! (O mejor, del nacionalismo de las *demás naciones*, una vez que Alemania ha perdido soberanía y unidad). Sin embargo, esta sospecha es, en efecto, malévola (por más que no lo sea “demasiado”). Tras la guerra, ciertamente quedan fuera de lugar arengas y exhortos, se habla sólo de *Heimat* y no de *Vaterland*, y las críticas toman un cariz más genérico y abstracto, mientras se hacen a la vez extensibles a todo el planeta. Pero la actitud fundamental de Heidegger con respecto a Alemania y Europa no varía apenas con el final de la guerra, aunque sólo sea por la sencilla razón de que él, Heidegger, jabomina ahora lo mismo que antes del “nacionalismo” o sea, del ya citado “lamentable patriotismo”!

## 5. Sobre el destino de Occidente

Apenas cuatro páginas antes del "ataque" al nacionalismo, enlaza Heidegger la "cercanía 'del' Ser", en cuanto "*Da*" des *Daseins* (en cuanto ilocalizable "dar lugar" al Ser, y al ser-humano), con la "tierra natal", pensada "desde la experiencia del olvido del ser"<sup>37</sup>. E inmediatamente después ofrece una extraordinaria "localización" o *Erörterung* de lo que *Heimat* quiera decir(nos), que puede sonar también (y quizá sea todo ello a la vez) tanto a autocrítica como a defensa, a pesar de todo, del derecho a apelar —ahora y siempre— a los alemanes para una tarea que —giro decisivo— ya no es vista como *exclusiva* de ese "Pueblo Elegido", sino que debe hacerse desde la historia respectiva de pueblos sin embargo mancomunados y que, por ende, se *copertenecen* en una misma *Seynsgeschichte*.

Con respecto a lo primero, Heidegger insiste en que *Heimat* es palabra "pensada en un sentido esencial, no de un modo patriótico ni nacionalista, sino *seinsgeschichtlich*"<sup>38</sup>. Qué pueda significar esto se aclara negativamente diciendo que, cuando Hölderlin apela a sus "paisanos" ("*Landesleute*") para que encuentren "su esencia" en la "ida a la tierra natal" ("*Heimkunft*"), no pone en absoluto tal esencia "en un egoísmo de su pueblo". Al contrario, él, Hölderlin, pensaría la esencia alemana "a partir de la pertenencia al destino (*Geschick*) de Occidente". Por lo demás, Occidente (*Abendland*) no ha de ser pensado en un sentido geográfico (*regional*, dice Heidegger), como si fuera lo diferente de Oriente, o como si fuera Europa, sino "de un modo propio de la Historia Mundial (*weltgeschichtlich*), desde la cercanía al origen"<sup>39</sup>. La repetición de la palabra "cercanía" (*Nähe*) parece dar a entender la estrecha conexión (si es que no identificación) entre "Ser" y "origen", así como entre *Heimat* y el *Da* del *Dasein*. De manera que la "tierra natal" sería el *Da*<sup>40</sup>, algo así como la *ex-posición* (*Dar-stellung*) del Ser que desde una perspectiva inalienable (la de cada pueblo), da "noticia" de cómo "ha lugar" y de

cómo se va dando ("tiempo al tiempo") la correspondencia entre el "atenerse" a un origen y el "presentimiento" de un final: pero justamente eso es lo que llamamos "historia". De manera que ahora tendríamos al menos tres "historias" (dejando aparte la biográfica, de cada individuo) inescindiblemente entrelazadas, y mutuamente necesarias, com-pro-metidas: la de la propia "tierra natal"<sup>41</sup>, la de Occidente, y la del mundo (en una Historia Universal). Todas ellas arraigadas, a su vez, en la *Seynsgeschichte*. Sin la primera no se dan las demás: pero en absoluto las absorbe o determina, aunque estas no "existen aparte", por "fuera", diríamos, de la *Heimat*. Esta es ya en cada caso y a *su modo* Occidente y Mundo (al igual que el *Dasein* era en *Ser y tiempo* el "estar-en-el-mundo"). Y ahora por fin parece estar Heidegger (y nosotros con él, en la medida de lo posible) en disposición de explicar los alegatos a "lo alemán", rechazando a la vez toda acusación de nacionalismo o chovinismo: "Lo 'alemán' —dice— no es algo que se le diga al mundo para que se ponga bueno [*genese*: para que se cure de una enfermedad, F.D.] en la esencia alemana, sino que se le dice a los alemanes para que, ellos, a partir de la pertenencia *destinal* (*geschickhaften*) que guardan con los [demás] pueblos lleguen a tener, con estos, un carácter propio de la historia universal"<sup>42</sup>. Aquí se ve muy claramente, desde luego, la conjunción de esta triple Historia, en la que según parece (y como se dice en Castilla), "nadie es más que nadie". Por otra parte, enseguida va a poner en duda el propio Heidegger la viabilidad de la apelación a "lo alemán" (por más que ahora vaya unida a la de "lo francés", "lo español", etc.). Pues hoy: "La falta de tierra natal se torna en un destino universal" (*Die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal*); sustituyendo, pues, a la historia universal. Y ese desarraigo universal se ha debido, en consecuencia, a la expansión planetaria del modelo nacionalista, basado en el antropologismo y, en definitiva, en el subjetivismo.

De todas formas, parece conveniente precisar que lo denostado por Heidegger como "nacionalismo" está más cerca de lo que hoy llamaríamos mejor "patriotismo de Estado" (como cuando se habla —peyorativamente— del "nacionalismo español"), o sea: del *Estado nacional* (esa invención literalmente "revolucionaria") que de la nación entendida como un Pueblo histórico, o sea: como *Heimat*. Y así, parece como si en el *destino* o "envío" del ser hubiera dos "hilos conductores", a veces entrecruzados: 1) el *romántico* de los "Pueblos" o *naciones*, enraizados en Grecia (y también, según el *hápx* de la "Carta a un estudiante", 1950, en los profetas de Israel y en las palabras de Jesucristo) y arracimados en "Occidente": la "Tierra de la Tarde", sólo a partir de cuya "manera-de-ser" cabe, no sólo avizorar el nuevo inicio, sino también (un tema que surge con fuerza tras la guerra) abrirse a otros destinos o "envíos", como el del Extremo Oriente; 2) el *ilustrado* de los Estados Nacionales, tecnocientíficos y democráticos, originado en Roma y la Iglesia Católica y en el que los Estados se unen *mecánicamente* por intereses externos (económicos, tecnoindustriales y de cultura de masas) como la "Europa moderna", la cual habría por lo demás pasado ya el relevo a la diada vencedora "América-Rusia", siendo indiferente al respecto la forma superficial de convivencia: el individualismo o el colectivismo; en el fondo: *subjetivismo tecnológico*. En terminología más actual, y por lo que hace a Europa, cabría hablar entonces del conflicto entre una "Europa de los Pueblos" y otra de las "Naciones" (entendiendo por tal los Estados Nacionales). Ciertamente, Heidegger no presenta nunca de forma tan cruda este dualismo. Pero sobre todo en lo concerniente al lenguaje se ve que piensa dentro de estos carriles, tan convencionales, después de todo<sup>43</sup>. Sólo que, si esto es así, no se ve muy bien por qué ha triunfado el lado *maligno* del destino, y no el *bueno*: salvo que nos amparemos en el *aristocratismo del espíritu* del que no dejó de hacer gala Heidegger hasta el final. Sólo el pensador y el poeta (y si acaso, el artista plástico; el fun-

dador de Estados ha sido desechado, y con motivo) parecen capaces de estar conectados con la "línea de alta tensión" que, como un bucle, liga el pasado esencial con un adviento inminente; y pueden ofrecer sus dones, desde luego, al pueblo. Pero este, ingrato, prefiere adorar al "becerro de oro" de la tecnología y la democracia de la sociedad de consumo, en vez de darse cuenta de que el *Ser es Olvido* y *consiste en ocultarse y retraerse* en las cosas y en los hombres en los que él graciosamente se destina y dona. Además, en todo caso las dos líneas parecen haber convergido ya: por remedar el manido *dictum* hölderliniano, no es que en el peligro brote lo que salva, sino que el *peligro supremo* y la *salvación in extremis* (o al menos la necesidad de tal salvación) parecen ya tan contrapuestos como *co-extensivos*: la instalación universal en la tecnociencia y en la biología genética coincidirían así con el clamor no menos universal (permítase la licencia: *die Not der Not der Notlosigkeit*) por salvar lo tradicional, lo histórico, lo distintivo de pequeños grupos, lo "nacional irredento": la custodia y promoción del *habla*, la *estirpe* y el *paisaje*<sup>44</sup>, que ahora retornan, ya sea fomentadas en las diversas ONG, preservadas por el Estado en siempre sospechosas "reservas", o bien reveladas (y rebeldes) con pujanza y hasta violencia extremas contra el orden estatal —y hasta multinacional— establecido (baste pensar en las diversas formas de guerrillas y de terrorismo: desde el pacífico y doliente EZLN de Chiapas a los guerrilleros narcotraficantes de las FARC colombianas; desde las mafias de la descompuesta ex-URSS hasta ETA o Hizbulá). Ahora bien, Heidegger mantuvo siempre bien separados ambos movimientos, sin atender a algo quizá más pavoroso, pero también más esperanzador y en todo caso más complejo: el entrelazamiento de esas tendencias, su proliferación y mutación, creando ramificaciones insospechadas, más allá de ese "bien" de unos pocos y ese "mal" que, para "los muchos" (en griego: *hoi polloi*), es visto y vivido como el bien.

## 6. Del engaño del Ser

Si es relativamente plausible mi interpretación, esa distinción rígida entre lo técnico y lo tradicional *atenta* entonces contra una de las líneas maestras del pensar heideggeriano, desarrollada por lo común al hilo de la *dilucidación* (*Erläuterung*) de la poesía de Hölderlin y en la que hemos insistido ya varias veces, a saber: que la experiencia de lo propio se hace sólo *desde lo ajeno y extraño*, lo cual implica, a su vez, el respeto y el fomento por esa *alienidad y extrañeza*. Ciertamente *parece* que la atención a los pensadores y poetas arcaicos desde la experiencia del fin de la metafísica cumpliera ese “ir-hacia-sí” desde lo radicalmente otro. Pero es sólo una apariencia. A mi ver, lo que Heidegger hace es *redescubrir* su propia temática en ese origen, hasta “traduciendo” las palabras aurales griegas por las emanadas de la *Stimmung* (por cierto: la *héxis* aristotélica) del otro inicio: *lethé* es *Verborgenheit*, *aídōs* es *Scheu*, *tò deinón* es *das Schrecken*, *diké* es *Fuge* o *Fügung*, etc., en un juego de vaivén en el que se pone entre paréntesis al “resto”: toda la historia de la metafísica, en la cual la marea del subjetivismo va creciendo —siempre más pujante, siempre más expansiva— desde Roma a la Iglesia Católica, de Descartes a Kant, a Hegel y a Nietzsche, siguiendo un curso bien establecido del que se salvan parcialmente Schelling y (por un tiempo) el propio Nietzsche, así como —totalmente— Hölderlin.

No siempre fue así. En *Ser y tiempo* era capital la pregunta por el “correcto entendimiento de lo ajeno” (*rechtes Fremdverstehen*) como condición de posibilidad de la propia existencia<sup>45</sup>. Ello implicaba como punto de partida la atención a la *cotidianeidad*, en la que tanto el yo como los otros y lo otro eran accesibles sólo en el horizonte de posibilidades “de término medio”, en el “perderse a sí mismo” (*Selbstverlorenheit*: p. 116) de la convivencia. Ciertamente, esa actitud “impropia” (*uneigentlich*) puede ser *retorcida* en la “resolución” (*Entschlossenheit*) por reiterar lo “sido”, que constituye su pro-

pio fondo, hasta ganar una visión libre de la alteridad del otro, y la conversión del uno en la “conciencia” (*Gewissen*: p. 298) del otro. Pero el *Verfallen*, la “caída” por lo pronto y por lo común en la facticidad, en el “estar-ya-de-antemano-arrojado” (*Geworfenheit*): todo ello configura un rasgo *existenciar*io del *Dasein* y, por tanto, ineludible. Sólo sobre y contra esta base es posible alzarse “a la posibilidad, por lo que hace a los otros que están conmigo (*die mitseienden Anderen*), de dejarlos ‘ser’ en su más propio poder-ser, cooperando a la apertura de ese poder-ser en la procura anticipante y liberadora” (p. 298). Lo cual implica, de nuevo, que sólo “procurando” por ellos puedo realizar yo mi más propia existencia.

En cambio, el “ensombrecimiento del mundo” y aun la amenaza de “pérdida” de este son los fenómenos en los que se advierte la “acuñación tecnocientífica e industrial como único criterio para la residencia del hombre en el mundo”<sup>46</sup>. Frente a ello, sólo cabe pensar en la posibilidad de superación de ese criterio. Y para ello debe “oír” el hombre la “llamada” (*Anruf*) que viene de la historia que a él lo constituye y lo coloca ante la decisión<sup>47</sup>. La decisión, no de imponer su acción *ad libitum* sobre un material predispuesto de antemano, sino de *dejar en franquía* las posibilidades ínsitas en el pensar del inicio<sup>48</sup>. Pero aquí tropezamos una vez más con la dificultad ya mencionada: lejos de llevar a realización esas posibilidades, alumbrando así una nueva “Era del Mundo”, el hombre —el hombre común, dejando a un lado a “semidioses” como Hölderlin— se engolfa en la “carencia de inquisición” (*Fraglosigkeit*) por la que se fragua la vía consabida de la metapolítica: de Roma al colectivismo técnico planetario. ¿Por qué? Parece que no cabe más posibilidad sino la de confesar que en el “destino-envío” del ser (tanto en el plano metafísico como en el metapolítico) están incluidos cubrimientos y ofuscaciones, disimulos y errancias, en los cuales “lo ente aparece, ciertamente; pero se da de otra manera de como él es”<sup>49</sup>. Por ello, preciso es confesar que: “La verdad es en su esencia no-verdad (*Un-*

wahrheit)" (p. 53). No en el sentido de falsedad o de carencia de verdad, sino en la acepción activa de *contraverdad*, de llevar a hombres y a cosas al "fracaso" (*Versagen*) de su concordancia o de deformar la *Lichtung* el despejamiento en el que se ensamblan tierra y cielo, incitando así al error (*Beirrung*).

¿Es pues el Ser mismo el que mueve a engaño? Cabría conceder esto, siempre que eliminemos de ese término —si posible fuere— las resonancias *pecaminosas*, morales y metafísicas (la verdad, velada por falsas apariencias, pero incólume en el fondo: siempre igual a sí misma). Decir que la esencia de la verdad es la no-verdad es decir —con Parménides, y según una arriesgada interpretación— que la *léthe* es el "corazón bien redondo" de la *alétheia*, que la retracción o *Entzug* es el "fondo" del Ser, y que de ahí proceden la deformación y el disimulo, la ofuscación y el fracaso en el establecimiento de verdades y acciones. Decir esto es dejar abierta la posibilidad de sacar a la luz lo *retenido* y *resguardado*. De nuevo, un pensamiento poderoso, que rompe con la dicotomía del bien y la verdad por un lado y del mal y la falsedad por otro. Mas de nuevo, también, un pensamiento que no encuentra aplicación en una historia o *epoché* del ser desde el inicio marcada por la *errancia*, y una "reserva preinicial" y un "presentimiento postepocal" en los que se conservaría lo Propio, lo Mismo, lo Originario. *El afán de pureza, la mística del Origen* dificultan de antemano el enfoque hölderliniano-heideggeriano sobre la búsqueda de lo *propio* desde lo *impropio*, de la *mismidad* desde la *alteridad*, de la *tierra natal* desde el *extranjero*, de *Europa* en suma desde *Asia* (en el primer inicio, si queremos seguir esa terminología) o bien desde *América* y desde el *Lejano Oriente*, hoy.

## 7. Buscando al Otro para ser propiamente uno mismo

La última meditación heideggeriana sobre Europa que será traída aquí a colación supone a la vez un paso importante en la compren-

sión del otro y una vuelta aún más fuerte de ese obstinado ahondamiento en lo propio, de ese empeño en dar un paso atrás, hacia lo originario, como posibilidad de salvación, vale decir de *integración* y *cohesión*. El texto, de 1959, corresponde a la conferencia *Hölderlin's Erde und Himmel*<sup>50</sup>, y constituye una denuncia —como cabía esperar— de la falta actual de la "relación in-finita" (*un-endlich*) entre tierra y cielo (y por ende, también entre seres divinos y mortales). Sólo que, aquí, los tonos apocalípticos desaparecen casi por entero, a favor del anuncio de un *preservado* "gran inicio". La metáfora empleada por Heidegger es astronómica: a la noche sigue el día. Europa (como sabemos por el famoso final de la séptima estrofa de *Pan y vino*) está sumida —y con ella, el planeta— en la noche, rasgada sin embargo por relámpagos y repentinos haces de luz procedentes del primer inicio: Grecia. Ella, que frente a lo "occidental" sigue siendo "lo matinal" (*das Morgenländische*), es así la guarda de la riqueza "preservada" (*gespart*: "ahorrada"), retraída de ese envío. Por su parte, lo "occidental" parece haber olvidado el destino guardado en su propio nombre (*Abendland* debiera llegar a ser, como sabemos, el País de la Tarde: *das Land des Abends*), "desconectándose" de lo griego y convirtiéndose en "Europa": un nombre que para Heidegger es ahora el signo del dominio tecnoindustrial, extendido planetariamente. En esa extensión —literalmente *superficial*— queda sepultado en el olvido el eje vertical del cielo —el *despejamiento in-menso*, que a todo concede medida— y la tierra —la hosca *cerrazón*, que condensa y otorga gravedad *íntima* a cuanto aparece—. El cielo viene emplazado como "espacio de actividades" (*Aktionsraum*) del hombre —en clara alusión a los viajes espaciales, incipientes por entonces—, y la tierra queda recubierta por la red tecnoindustrial. Lo que le resta al europeo es, por un lado, un hecho geográfico: *en realidad*, Europa es "un pequeño cabo del continente asiático"; como si dijéramos, la punta de lanza en la que se afila y aguza la infinitud amorfa del origen. Y por otro lado: el de la

apariciencia, Europa dice ser el “cerebro de un vasto cuerpo”: el del mundo entero.

Heidegger no se inclina ni por la realidad geográfica ni por la apariciencia intelectual (aunque constata que “lo que existe de tal manera no puede durar”), ni tampoco busca una “salida” a la crisis yendo “más allá de Europa y fuera de ella”. Por el contrario, fiel a su *preformismo orgánico*, casi vegetal, propone que nos encaminemos, ahondando, hacia las raíces. ¿Por qué? Quizá encontremos aquí, en las indicaciones del pensador, una leve *seña* para paliar la extrañeza —que tantas veces hemos experimentado— ante el carácter ominoso del destino. Heidegger concede en efecto por una parte que el estadio del mundo “planetario-interestelar” (sustituciones metafísico-cibernéticas de la tierra y el cielo) en que nos encontramos es, “de cabo a rabo” (*durch und durch*), “europeo-occidental-griego” (correspondiente a una progresiva pérdida de la conexión con el inicio, que es inversamente proporcional al éxito y eficacia de la fórmula europea de la dominación). Y añade que esa triple estratificación está enraizada “en su imperdible inicio esencial”. De nuevo, la paradoja: en el inicio estaba ya ínsito el olvido de ese inicio. Ahora bien (y esta es la pregunta decisiva): lo “europeo”, extendido planetariamente gracias a la absolutización de la técnica, ¿es acaso un estadio *terminal*? ¿Se vislumbra ya en él el *rigor mortis* de un cosmos torturado, roturado y al fin metamorfoseado en materiales sintéticos, en donde todo llegará a ser *maquinación* y artificio? O al contrario, ¿guarda lo “europeo” —al fin, vástago del *Abendland*— la posibilidad de convertirse alguna vez en *das Land des Abends*, el País de la Tarde o de la Víspera (*Hesperia*)?<sup>51</sup> Heidegger se inclina por lo segundo, mas no en nombre de un ingenuo optimismo, sino por una profunda consideración que remite, al menos, al *arché* de los presocráticos y a los sentidos de ese término en el libro V de los *Metafísicos*, de Aristóteles, a saber: en todo cuanto tiene inicio queda marcada la huella de aquello que propició el inicio, y que acom-

paña al desarrollo *retrayéndose y retractándose* en él. No es que *de- trás* del inicio haya quedado, agazapado en el origen, algo más grande (digamos: más auroral aún que Grecia, por ejemplo: la India, y así hacia atrás, hasta la creación del mundo)<sup>52</sup>. Este retroceso atendería frontalmente contra la idea nuclear hölderliniana-heideggeriana de que el Espíritu no está “en casa”, no se halla “al inicio”, sino siempre en camino hacia sí desde lo ajeno. Es en el desarrollo mismo, pues, y al cabo en la expansión planetaria donde lo *resguardado del inicio* (no resguardado *en* el inicio, si por tal entendemos que está en el pasado: “esperándonos” en la Grecia arcaica) comienza a ser *entrevisto*.

La actitud que propicia esa vislumbre —sabemos por los *Beiträge zur Philosophie*— es la contención (*Verhaltenheit*): un comportamiento en el que se *retiene* aquello que coliga las diversas determinaciones, los diversos “destinos”. A ello alude Heidegger cuando afirma que “la situación actual del mundo puede experimentar un viraje esencial, o incluso, ya ahora, la preparación de este, sólo a partir de su inicio, el cual determina destinalmente (*geschicklich bestimmt*; en verdad, una redundancia, F.D.) nuestra era (*Weltalter*)”. Así pues, está todavía pendiente en su inminencia el “gran inicio”, que aguarda todavía a que Europa se torne en *Hesperia*, en tierra vespertina.

Todo esto, más o menos, ya era conocido, aunque sea de agradecer la mayor claridad que este texto arroja sobre el problema del destino. En el fondo, la idea es sencilla: un destino lo es siempre de algo que se destina en y con él, mas *no como él* (el remitente de una carta no *es* la carta), sino como lo *retraído* y *recusado* en él. Por lo tanto, el destino, esencialmente experimentado, deja abierta la posibilidad de que, cuando lo destinado llegue a *su* destino (por caso, cuando el destinatario lea la carta), queden al fin *patentes* (aunque, obviamente, ya en otro destino, que ahora se *inicia*) las posibilidades (siempre y en cada caso) iniciales. Y sólo entonces se harán pa-

tentes (el remitente escribe la carta, pero le resulta imposible imaginarse siquiera cómo va a ser esta *leída* y qué consecuencias se sacarán de ella). Así parece perder fuerza el fantasma del *preformismo*. Es verdad que “todo” está ya en el inicio. Pero no menos lo es que sólo en destino (desde lo opuesto al remite) aparece algo como *posibilidad*. Como es lógico, nada se da al inicio, salvo la promesa del desarrollo. Pero incluso esa promesa se ve “de resultas”: como lo que ella ha dado “de sí”. Y es que siempre es demasiado tarde para regresar al inicio. Y además sería inútil, porque en él —tomado ya no como tal, sino como una “era del mundo”— lo único que encontraríamos explicitado son las incitaciones que vienen de su propio inicio (de lo contrario no hablaríamos de “historia”, sino de “profecía”). Cabe pensar que de este modo se da una reiteración del modelo del *círculo hermenéutico*; ahora, no tanto de la comprensión cuanto de la historia. Y de la historia misma del ser. Europa, ¿está yendo a su hogar (*Heimkunft*), un hogar que, a su vez, viene hacia ella?

## 8. Elogio de *Hesperia*

Según esto, al *gran inicio* se va, no se vuelve: “A él no hay, claro está, ningún regreso”, nos dice Heidegger. Adviértase que, ahora, no habla ya del *otro* inicio, sino del *gran inicio*. En el primer caso, el *otro* inicio supone un homenaje, un desafío y una controversia (*Auseinandersetzung*) con el *primer* inicio, con Grecia. Y ello bien podría constituir la historia de Occidente (que habría ido en efecto de la Mañana griega a la Tarde euroamericana —si vista negativamente, desde el *Gestell*—, o lo que es lo Mismo: a la Víspera de Mundo —si vista desde el *Ereignis*—). ¡Pero no sería entonces la Historia *Mundial*, la Historia *Universal*! Para ello sería necesario *conjuntar* el destino de Occidente-Europa con otros destinos del Ser, con otros *modos-de-ser*. Pues bien, la posibilidad de ello sólo puede darse (recuérdese la

coextensividad de los niveles) en la era de la *globalización*, de la técnica planetaria y del cielo surcado y mensurado. Promesa segura de salida (aunque sólo quede aquí en eso: en indicio) de la *hybris* europeísta por parte del Heidegger *maduro* (y nunca mejor dicho). Sólo en la apertura al Otro habrá Mundo. Lo que adviene es a lo sumo considerado por los más como “cosa de poca monta” (*gering*): algo ofrecido en la palabra de un viejo pensador o de un poeta que acabó sumido en la demencia. Es todo lo contrario del brillo enceguedor de la técnica y sus éxitos. Algo conseguido “buscándole las vueltas” (*ringen*) a “cosas-lugares” y a “hombres-palabras”.

Esa cohesión de situaciones-en-conjunto es denominada por Heidegger: *das Geringe*, un término de difícil traducción. Pero dejemos que resuene en el término “cosa de poca monta” la voz sinónima: “lo insignificante”. Así, *das Geringe* (una nueva reiteración, no se olvide, del *Da* del *Dasein*) es aquello que no significa nada, que nada *quiere decir*, pero porque *en y por* ello todo significa, en el que todo *quiere decir* algo... por un tiempo, mientras haya tiempo para ello. *Das Geringe* es lo preservado, lo retenido en cada envío, en cada destino. Por caso: *Das Geringe ist das Abendländische* (“Ser de poca monta, eso es lo occidental”); lo “occidental”: aquella tierra que *tiende* a convertirse en aquello que le está destinado, a saber: llegar a ser el País *Vespertino*. Por eso dice Heidegger que: “Lo insignificante *es* [existe] sin embargo solamente en cuanto que se *convierte* (*wird*) en aquello a lo que pueda advenir (*kommen*)<sup>53</sup> un gran inicio”. ¡Pero se trata efectivamente de un *caso*, de una *cadencia*! El *gran* inicio, para *venir* a serlo, ha de mancomunarse con otros destinos y, por ende, con otros *grandes inicios* (el plural es inaudito, tratándose del Heidegger conocido hasta ahora). Habla una voz muy antigua, y por ello muy temprana; por ello, también, muy nueva: “El presente (*Gegenwart*), entendido como lo que nos aguarda viniendo a nuestro encuentro (*Entgegenwartendes*), llega a ser el gran inicio sólo en su venir a hacerse in-significante. Pero eso in-signifi-

cante tampoco puede ya permanecer por más tiempo en su aislamiento occidental (*Dieses Geringe kann aber auch nicht mehr in seiner abendländischen Vereinzelung verbleiben*). Se abre a los otros pocos grandes inicios, los cuales, con aquello que les es propio, pertenecen a lo Mismo del inicio de la relación in-finita en que está contenida la tierra”.

Seguramente nunca se ha hallado Heidegger más lejos de toda sospecha de *nacionalismo teutómano*, de *occidentalismo* o de *eurocentrismo* como en estos elocuentes pasajes sobre *Hesperia*, la Tierra de la Víspera, como si ellos fueran la Anunciación (también en el sentido religioso) de una Buena Nueva: literalmente, del parto del Mundo, al cual pertenecen, en pie de igualdad, otras *Menschentümer*, otras “maneras de ser hombre” (Heidegger sólo parece haber prestado atención a la *Menschentum* del Lejano Oriente, y más exactamente a Japón). Y sin embargo, esa “apertura” —por deseable que fuere— sigue siendo parecida a la de las flores que se abren una tras otra en la pradera, cada una en su sitio, y cada una asombrándose de las potencialidades que, en la trayectoria-destino, le va deparando su inicio, como si apenas hubiésemos salido de las *mónadas sin ventanas* de Leibniz o de los “pueblos como flores” de Herder. Me temo que al final del camino del pensar de Martin Heidegger sigue sin ser pensado hasta el fondo (o sea, hasta el conflicto trágico) el *dictum* hölderliniano de ir a casa *a partibus infidelium*. Y más: de erigir la casa propia en el extranjero.

#### REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> *Política*. VII, 7; 1327b23s. Pruébese a sustituir el adjetivo “griego” (que yo he subrayado) por “alemán”.

<sup>2</sup> El punto de flexión de la esperanza de superación a la tarea de remonte o retorsión se halla en los aforismos —escritos entre 1938 y 1946— recogidos ba-

jo el título de *Überwindung der Metaphysik* y publicados en *Vorträge und Aufsätze* (= VA). Neske. Pfullingen 1967<sup>3</sup>; I, 63-91). Hay tr. de E. Barjau (Serbal. Barcelona 1994, 63-89). Cf. p.e., IX; I, 71.

<sup>3</sup> *Nietzsche II*, 353.

<sup>4</sup> Cf. *Überwindung XXVI* (VA I, 87).

<sup>5</sup> Heidegger entrecomilla el término para aludir a la degradación de la palabra (por cierto, *escrita a máquina*) como medio de consumo y creación de una opinión que, más que pública, es ya de masas, a través de la prensa y de la radio. Cf. *Parmenides*. GA 54, 119. También el “cartel” —la siguiente palabra del texto citado— ha de entenderse como pasquín de propaganda bélica.

<sup>6</sup> *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens*. GA 55, 71.

<sup>7</sup> Cf. BH. GA 9, 346s.

<sup>8</sup> *Überwindung VI* (VA I, 68).

<sup>9</sup> Sobre el comienzo, según Heidegger, de la crisis de las ciencias y a imposibilidad de corregirla, pues no se trata de “falta” sino de un *destino*, puede verse GFPh. GA 45, 53.s.

<sup>10</sup> BH. GA 9, 341 (Nota a, de la 1ª ed. de 1949).

<sup>11</sup> Cf. GFPh. GA 45, 197.

<sup>12</sup> *Die Zeit des Weltbildes* (= ZWb). GA 5, 111.

<sup>13</sup> GFPh. GA 45, 183. Cf. también 225.

<sup>14</sup> *Menschentum*. Heidegger no acepta, por aérea y abstracta, la idea de “Humanidad” (*Menschheit*) —aunque sí la de *Humanitas*, de raigambre quizá herderiana (*Humanität*)—. Piensa a la griega que hay diversas maneras de ser hombre (*Menschentum*), correspondientes a diferentes envíos o destinos del Ser (p.e.: la europeo-occidental, pero también la propia del Extremo Oriente, con su centro en Japón). Y aun dentro de una misma *Menschentum* cabrían determinadas maneras-de-ser (“culturas”), todas ellas de igual rango, con tal de que se afloraran fuertemente en sus orígenes. En la época que estamos examinando, entre 1935 y 1938, se sitúa el ensayo —entre conmovedor e ingenuo— *Vege zur Aussprache*, de 1937 (en: *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13, 15-21). En él intenta convencer Heidegger a franceses y alemanes de la conveniencia (también en el sentido etimológico del *cum venire*, del “ir juntos”) de cuidar y hacer prosperar las respectivas herencias, pues sólo desde el respeto mutuo de las tradiciones (maneras de ser y de pensar) será posible una convivencia pacífica. De todas formas, la “manera” del propio Heidegger es *estática*, de tipo más “geoló-

gico" o "vegetal" que "animal". Pues en lugar de unir las sangres (y las culturas) en un mestizaje provechoso para el pueblo francés y para el alemán, la imagen por él preferida es la de dos montañas, cada una en su sitio (así verá también la respectiva posición del pensador y del poeta) o la de árboles que, creciendo desde el mismo suelo, mantienen sin embargo "noblemente" las distancias, "cada uno en su sitio". Así, Heidegger cita con calurosa aprobación las siguientes palabras de Johann Peter Hebel: "Lo queramos o no, somos plantas que tienen que alzarse de la tierra con sus raíces, para florecer en el éter y dar fruto" (*Hebel - der Hausfreund*; en: *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13, 150).

<sup>15</sup> ZWb. GA 5, 111.

<sup>16</sup> Por esta vez, el castellano puede jugar incluso con cierta ventaja sobre los términos originales heideggerianos. La tonalidad del primer inicio, griega, fue como es sabido la del *thaumázein*, que Heidegger vierte como *das Erstaunen*. En castellano: la *sor-presa* o el *estar sor-prendidos*, sobrecogidos por la prepotencia del ser del ente, de modo que es *desde él* —como "presas" suyas que somos— desde donde miramos y calculamos, olvidando en cambio la pregunta por la verdad (por la procedencia o "repliegue") del ser mismo. La tonalidad del otro inicio (ya presente, aunque este todavía se demore) es en cambio *das Erschrecken*: literalmente, el *sobresalto* (el verbo *schrecken* significa originariamente "saltar", como todavía se aprecia en *Heuschrecken*: el "saltamontes"). Ahora, es la penuria de la falta de penuria (un destino, no se olvide, del ser mismo: no una falta de los hombres) la que nos sobresalta y fuerza así a "saltar-sobre" la visión metafísica del mundo, y a entrever, en un "salto hacia atrás", el ser mismo.

<sup>17</sup> Esta comparación puede ser un tanto malévolamente. Mas cabe recordar que, según Jesucristo: "Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin" (Mt. 24, 14).

<sup>18</sup> El término remite, negativamente, a "patria": en alemán *Vaterland*, la "tierra del padre", mientras que *Heimat* se inclina más al lado femenino, maternal: remite a *Heim*, el "hogar": el concepto está ligado a la pertenencia a un suelo y una estirpe, no a una dominación política (como en *Vaterland*).

<sup>19</sup> De *Pan y vino*, y relativos al valeroso olvido de la patria por parte del Espíritu, que ama la colonia (véase *supra* nota 5).

<sup>20</sup> Se trata de un tema obsesivamente reiterado por Heidegger en los tres últimos años de la II Guerra Mundial. Su precedente obvio se halla en el ensayo

*Das untergehende Vaterland* (también titulado: *Das Werden im Vergehen*) de Hölderlin. Cf. *WuB* II, 446-451.

<sup>21</sup> Véase al respecto BH. GA 9, 341; también (contra Spengler y su *El ocaso de Occidente*) GA 54, 167s.

<sup>22</sup> Gál. 3, 28: "No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús". De todas formas, esta "neutralidad", esta ausencia de *Geschlecht* (en todos los sentidos del término: desde el país y la estirpe hasta el sexo) había aparecido ya —al nivel individual del *Dasein*— en los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. GA 26, 173s.

<sup>23</sup> *Überwindung* X (VA I, 73).

<sup>24</sup> *Hölderlins Hymne...* GA 39, 121s.

<sup>25</sup> *Heraklit*. GA 55, 69.

<sup>26</sup> *Unterwegs zur Sprache*. GA 12, 104.

<sup>27</sup> Cf. *Parmenides*. GA 54, 179.

<sup>28</sup> Heidegger distingue cuidadosamente al respecto entre "inicio" (*Anfang*) y "comienzo" (*Beginn*): "El comienzo es aquello con lo que algo empieza; el inicio aquello de lo que algo surge. La Guerra Mundial se inició hace cientos de años en la historia espiritual y política de Occidente" (*Hölderlins Hymne*. GA 39, 3. Téngase en cuenta que el texto es de 1934. Heidegger se refiere pues a la I Guerra Mundial, aunque ciertamente parece como si estuviera previendo ya el estallido de la segunda (véase el curso de 1942/43, titulado *Parmenides*, cuya parte central está dedicada a ubicar ese inicio "político-espiritual" en la "traición" de Roma respecto al legado griego; cf. GA 54, 57-83).

<sup>29</sup> No se trata de ninguna exageración. Para Heidegger, ha sido Roma la que ha torcido decisivamente —también en sentido histórico-político— la herencia griega (aun cuando esta ya presentara de suyo esa desviación). Pero sin la transformación en *Imperium* de la Iglesia (y de la Iglesia Católica y Romana) no se habría extendido planetariamente ese destino. Cf. *Parmenides*, WS 1942/43. GA 54, 75.

<sup>30</sup> En alemán, el término correspondiente: *bestimmt*, significa a la vez "determinado" y "destinado".

<sup>31</sup> *Op.cit.* GA 54, 66: "El hecho de que Occidente siga pensando hoy —y con más decisión que nunca— lo griego a la romana, o sea de forma latina, o sea cristiana (viéndolo como paganismo), o sea de manera románica, o sea de manera europea y moderna, todo eso es un acaecimiento que atañe al centro

más íntimo de nuestra existencia histórica". La inclusión de todas estas maneras "europeas" de ser dentro del género *römisch* (como si la entera *errancia* de Occidente surgiera de Roma) no sólo resulta poco convincente, sino que es por demás sospechosa. Brilla aquí en efecto por su ausencia *otro modo-de-ser*: el *germánico*. Parece como si Heidegger quisiera "salvar" de esa *intrahistoria* al pueblo alemán; o mejor: puesto que habla de "nuestra existencia histórica", habrá de entenderse que la *esencia* de esta —sólo con la de los griegos *co-incidente*— ha sido "manchaca", alterada y viciada en su núcleo más íntimo por ese *Ereignis*. No sé si sería entonces demasiado frívolo —o profano— ver aquí, entre otras cosas, una justificación de la aberrante deriva alemana (que Heidegger, como muchos en 1943, veía ya con claridad) y, en consecuencia, una premonición de la derrota en la guerra, en razón de que "eso" que Heidegger pensaba debiera haber sido el Movimiento (la *reiteración* de Grecia en un nuevo y más originario inicio) habría sido *desviado* por la "mala compañía" del *fascismo italiano*: un movimiento desde luego *romano, latino, cristiano* (para esa fecha se había firmado ya el Concordato con la Santa Sede), *románico* (parece que la "culpa" fuera de los pueblos del Sur) y *uropeo-moderno* (baste pensar al respecto en el *futurismo*, con sus inflamadas alabanzas a la *técnica maquinista*).

<sup>32</sup> Según se aproxima el final de la guerra, la polémica contra la Iglesia alcanza tonos cada vez más agresivos, hasta el punto de que Heidegger parece acusar a la Iglesia de "aprendiz de brujo": ella, que hiciera posible la autorreflexión de la subjetividad que triunfaría en la técnica moderna, pretendería ahora salvar al mundo del desastre bélico. Algo insensato, piensa Heidegger, dada la "banarrota histórica del Cristianismo y de su Iglesia en la Historia Universal moderna". Y añade, provocativamente: "¿Acaso se precisa aún de una Tercera Guerra Mundial para probarlo?" *Heraklit.2. SS 1944. GA 55, 209.*

<sup>33</sup> Menos forzosamente que en el caso del español "hundirse", *untergehen* significa comúnmente lo mismo; mas Heidegger lo interpreta literalmente (*gehen unter*) como "ir abajo": a la *sub-stancia*, al fondo-fundamento de la historia, para renacer de nuevo (una idea, por cierto, bien cristiana y *paulina*: el que no muere no puede *resucitar*, transfigurado).

<sup>34</sup> *Heraklit*: GA 55, 123.

<sup>35</sup> BH. GA 9, 341s.

<sup>36</sup> Véase *Einführung in die Metaphysik*. GA 40, 208 y *Parmenides*. GA 54, 114.

<sup>37</sup> BH, 337s.

<sup>38</sup> BH, 338. Las citas que aparecen a continuación en el texto se refieren a la misma página, hasta nuevo aviso.

<sup>39</sup> En un artículo de 1953: "Die Sprache im Gedicht" (publicado luego en *Unterwegs zur Sprache*), y al hilo de poemas de Georg Trakl, dilucida Heidegger el sentido de "Occidente" como "Tierra de la Tarde": la tierra "a la que descien-de el tempranamente muerto", la "localidad del lugar" (*Ortschaft des Ortes*; véase *infra* nota 77, para apreciar la coincidencia entre *Da* y *Ortschaft*) y, por ende, el "comienzo" de un año cósmico ascendente, no el abismo de la decadencia". Con Trakl, Heidegger llama *Abgeschiedenheit* a lo común a esos tres puntos. El término (algo así como "calidad de escindido o separado") puede mentar la situación en que se hallan los muertos (*Abgeschieden*, los "separados"), pero puede significar también y al mismo tiempo algo así como la *reserva* de donde viene la vida y la muerte: la "tierra", en el sentido griego. De ese Occidente o *Abendland* dice Heidegger que es "más antiguo, o sea más temprano y por ende más prometedor que el [Occidente] representado como platónico-cristiano, e incluso como el [Occidente] europeo". Así pues, y como buena "Tierra de la Tarde", ese "Occidente" más bien nos *espera*, aunque tengamos de él un vislumbre por su primer inicio en la Grecia arcaica. Y así puede también ligar Heidegger su tema recurrente de los años cuarenta (el "ocaso" de la patria) con el de los años treinta (el otro inicio). Reproduzco el original por su pregnancia y textura de raíces y prefijos: "Das Land des Untergangs ist der Übergang in den Anfang der in ihm verborgene Frühe" ("La tierra del ocaso [del ir al fondo] es el ir al otro lado: al inicio de lo pristino oculto en ese fondo"). Todas las citas son de la misma pág. 77, de la obra citada, ed. por Neske en Pfullingen 1975<sup>5</sup>.

<sup>40</sup> No cabe escribir sin más "lugar", sobre todo si por tal entendemos un "sitio" comparable cuantitativamente con otros, o la acotación de un espacio según las posiciones relativas del hablante, el oyente y la cosa de que se habla (que es lo que "da lugar" a nuestros términos "aquí", "allí", "ahí", "allá", etc.). *Da* mienta el "desde dónde" se habla y se está, pero no es un "aquí", porque el *Da* pone "fuera" a quien habla. Tampoco es un "ahí" (aunque sea el término más aproximado), porque en ese caso es *otro* el que señala. Por eso funciona muy bien como prefijo en el verbo *dasein*: "ex - sistir". Funciona al respecto como un extraño lugar *neutro*, de conjunción. Es pues una suerte de *localizador universal*, sin tener asignado un determinado puesto. Por eso va muy bien el tér-

mino para enlazarlo con el de "ser": algo *sin referente*, o sea que no puede ser fijado. en un ente, por señalado que sea.

<sup>41</sup> Desde Heidegger, no parece necesario que la *Heimat* (como si dijéramos: la "nación", el elemento materno) haya de identificarse sin más con la *Vaterland* (el "estado": la tierra del Padre). Y en general, parece claro que un Estado puede y suele tener muchas "naciones", aunque ello suene a "serrallo" (tal el caso de Francia o España); o bien, una de ellas (o algunos grupos activos dentro de ella) puede desear su separación de ese "Esposo" despótico; o sentirse "vejada y abandonada" por los rectores de la *Vaterland* (pensemos, aquí en España, en Teruel), etc. El sueño del Estado-Nación ulterior al Congreso de Viena de 1815 habría sido pues el de un "matrimonio" bien avenido y con familia numerosa, de modo que sus hijos, robustos y sanos (los "patriotas"), pudieran cantar convencidos eso tan bonito de: "y por verte servida y honrada / contentos tus hijos irán a la muerte".

<sup>42</sup> BH, 338.

<sup>43</sup> Cf. su ensayo *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1962). Erker. St.Gallen 1989. También se aprecia la querencia por este "nacionalismo de los pueblos" (nada extraño, por demás, en un *alamán suabo*) en la defensa del dialecto. El escultor Eduardo Chillida me contó una vez que él, en su primer encuentro con Heidegger, le habló en francés, mientras que este le replicaba siempre en alemán, a pesar de conocer bien la otra lengua. Lo hacía —le dijo al parecer— porque las precisiones y matices en temas importantes sólo se lograban en la lengua vernácula (de modo que la aparente grosería se tornaba en halago hacia el artista y sus propuestas). Además, al saber que era vasco le pidió que hiciera lo posible por preservar y por fomentar el euskara.

<sup>44</sup> Una manera fina de evitar palabras nefandas, como "sangre y suelo" (*Blut und Boden*).

<sup>45</sup> *Sein und Zeit*. M. Niemeyer. Tübinga 1972<sup>12</sup>, 125 (las citas siguientes van directamente en el texto).

<sup>46</sup> *Zur Sache des Denkens*. M. Niemeyer. Tübinga 1969, 67.

<sup>47</sup> Cf. *Einführung in die Met.* GA 40, 48.

<sup>48</sup> Cf. *Identität und Differenz*. Neske. Pfullingen 1957, 44 y 46-48.

<sup>49</sup> *Die Ursprung des Kunstwerkes*. Reclam. Stuttgart 1960, 52. Las siguientes citas se señalan directamente en el texto.

<sup>50</sup> Ahora recogido en las ya cit. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 176-177. Las citas siguientes se refieren a estas páginas. Se entiende, por descontado, que, salvo en esas citas, desarrollo libremente las sugerencias contenidas en el texto, en lugar de limitarme a resumirlo en favor de lectores apresurados.

<sup>51</sup> Recuérdese que *Abend* significa tanto "tarde" como "víspera" (algo no tan claro en español como en otras lenguas; p.e. *Christmas Eve*).

<sup>52</sup> Tal sería en cambio la concepción romántica (p.e. en Fr. Schlegel) de la historia como "arqueología del futuro". Véase mi *La estrella errante*. Akal. Madrid 1997.

<sup>53</sup> Con este verbo, Heidegger reitera la paradoja, tan refractaria al sentido común, a saber: que el inicio preserva y custodia aquello que *viene*; en ese sentido, está siempre *por venir* (con lo que Heidegger sigue fiel, después de muchas vueltas, a la primacía del *Zukunft* que aparecía en *Ser y tiempo*). En buen español, quizá habría que haber vertido "convenir".

#### IV. Nietzsche, ese “buen europeo”

## 1. Buscando en lo extraño un clima apropiado

La Casa del Mundo está hecha de *inmiscusiones* —a veces, lacerantes—, de *pasajes*, *traducciones*, *penetraciones* y *expulsiones*: hiriendo y siendo herida. No hay —no va habiendo ya— más que un Mundo. Pero se dice y *habita* de muchas maneras. Una de estas maneras —otrora arrogante, creyendo que todo era cuestión de *buenas maneras*, atesoradas por ella— es Europa. Hoy, una Europa herida. Una Europa que *es* una herida: la herida por la que fluye la sangre del Mundo. Nietzsche, que se quería “buen europeo”, curado como estuvo ya desde muy pronto de la *otra* herida que tan trabajosamente hubo de “retorcer y remontar” (*verwinden*) más tarde Heidegger: la del patriotismo teutón, fatigó su existencia avizorando también él un *gran inicio*: en su caso, empero, el inicio de una Europa unificada a partir de los márgenes, de los bordes donde los europeos afectan y son afectados por otras maneras de ser hombre<sup>1</sup>. Nadie ha estado más lejos (hablando incluso geográfica y biográficamente) que Nietzsche de la peligrosa mitología sobre *das Land der Mitte*: el supuesto “corazón de los pueblos europeos”. Por eso, en nuestra in-

vestigación sobre el porvenir de Europa, o mejor: sobre la Europa *por venir*, es conveniente que examinemos ahora (*después* de Heidegger, no antes de este, pero contando con su pensamiento) las propuestas de Nietzsche “el apátrida”, o más exactamente: “el carente de tierra natal” (*der Heimatlose*).

Con su vida, con su perpetuo peregrinar, con sus escritos, Nietzsche es el hombre en busca de un hogar común que aún no existe. No exactamente una *Heimat*, una tierra en la que haber nacido y a cuyo terruño estar ligado por paisaje, sangre y dialecto, como Hebel y Heidegger soñarían. Nietzsche no aceptaría en su madurez la metáfora del hombre como árbol que ha de adaptarse a un pasado no elegido por él. Más bien se inclinaría por poner de relieve el lado *semoviente* del animal en el hombre, que busca activamente el clima que mejor convenga a su organismo. Y así propone a fines de 1878 una suerte de *Geografía médica*, de “química de los trasplantes”. Una cultura constituye un ambiente, un clima espiritual. El hecho fortuito del nacimiento en una región y bajo una cultura no implica en absoluto que el individuo haya de amoldarse *velis nolis* a un clima que puede serle fatal. Como se ve, estamos bien lejos de la doctrina heideggeriana de la *Geworfenheit* y del arraigo existencial. Es más, hoy día —señala Nietzsche— es imposible para muchos vivir dentro de una cultura única. Y para ofrecer un elenco de culturas posibles está la *historia*: “la doctrina de los medios curativos”. Gracias a ella, esos espíritus inquietos, polifacéticos, reciben *aires* plurales. Lo mismo se diga del clima físico, geográfico. Las migraciones de pueblos, el colonialismo, los viajes: todo ello es testimonio de que no hay región señalada donde criar a hombres señalados: no hay *centro* (y menos, como veremos, *Land der Mitte*). De ahí que sea necesario por parte de la humanidad: “averiguar mediante una geografía médica qué degeneraciones y enfermedades ocasiona cada región de la tierra, y al revés, qué factores curativos ofrece: y luego hay que trasplantar paulatinamente a pueblos, familias e individuos por tanto

tiempo, y de un modo sostenido, como sea necesario hasta dominar los defectos heredados físicamente. Al final, la tierra entera llegará a ser una serie de estaciones de salud”<sup>2</sup>. Ciertamente, con esta doctrina de la dispersión, el trasplante y el “cruce” de culturas, de lenguas y de sangre, es imposible sostener ninguna forma de *nacionalismo* (siendo la “nación”, obviamente, el lugar en que uno nace, y al cual debiera uno atenerse de por vida), y difícil defender doctrinas racistas. Tanto más asombra por tanto la utilización que el nacionalsocialismo hiciera de este pensador, hasta erigirlo en el guía ideológico del Pueblo Alemán<sup>3</sup>. Y sin embargo, dejando a un lado las groseras manipulaciones que sufrieran sus escritos y las irritantes interpretaciones ideológicas de su pensamiento, es bien sabido que Nietzsche es tan proteico y variopinto en sus manifestaciones (a veces, en un mismo período) que de la textura de su pensar pueden cortarse los trajes más diversos, y aun contradictorios. Aquí se procurará que en el traje resultante no existan —más o menos disimulados— retales interesadamente aportados o que las tijeras de la interpretación no corten de manera demasiado arbitraria los textos, para que resulte de ellos un modelo preconcebido.

## 2. Contra la abstracción de la “Modernidad” y a favor de la “Patria mítica”

Para empezar, si retrocedemos diez años respecto del pasaje citado de *Humano, demasiado humano II*, al pronto creeríamos estar leyendo, no sólo a otro autor, sino incluso, en ocasiones, a un fanático teutómano. Puede tomarse como ejemplo el § 23 de *El origen de la tragedia*. Se acumulan aquí los denuestos contra “el hombre abstracto, guiado sin mitos, la educación abstracta, las costumbres abstractas, el derecho abstracto, el Estado abstracto”<sup>4</sup>; tales son las características de la inconsistente modernidad (representada, según el tópico, por Francia) del “tiempo de ahora” (“*Jetztzeit*”: 1, 149).

¿Qué tiene que echarle en cara Nietzsche al tiempo en que le ha tocado vivir? Por las alturas, encuentra: "la misma monstruosa (*ungeheure*) mundanización, y junto a ella un vagar sin patria (*heimatloses Herumschweifen*), un ávido agolparse en mesas extrañas" (1, 148). ¿No es esto acaso lo que después va a defender, y a "demostrar" —como hacía Diógenes— moviéndose de un sitio a otro? Pero Nietzsche no es tan voluble. Al contrario, él es un maestro del *matiz*, y más: quiere ser él mismo un *matiz*<sup>5</sup>. Para empezar, la patria (o más exactamente la "tierra hogareña": la *Heimat*) no está identificada con un espacio delimitado, un territorio, habitado en el presente. Al contrario, Nietzsche odia "el frívolo endiosamiento del presente". Lo que él echa de menos es más bien la "tierra hogareña del mito, el seno materno mítico"<sup>6</sup>. ¿Por qué? Recuérdese que en el pasaje inicialmente comentado se refería Nietzsche a las diversas culturas como climas o *paisajes* espirituales. Ahora bien, para aglutinar tal paisaje es necesario un *mito*: "la imagen concentrada del universo" (*das zusammengezogene Weltbild*), algo así como una "fórmula abreviada" (*Abbréviatur*) de cuanto aparece (1, 145). Nietzsche busca un fundamento *esencial* que mancomune a un pueblo en la fantasía y en la pasión de vivir a través del arte, las costumbres y la convivencia política (cf. 1, 147). Y como el Heidegger de los años treinta, también él "utiliza" lo *griego arcaico*, no para engolfarse "románticamente", nostálgicamente en ese fascinante pasado, sino para ver en él un modelo de cultura afincada en el mito a la que ha de responder, desde su propio e inalienable mitofundacional, la cultura afín, todavía no echada a perder y presta por el contrario a resurgir —desembarazándose de lo extraño<sup>7</sup>— en virtud del "núcleo puro y vigoroso de la esencia alemana" (1, 149). Este afán de pureza, esta alusión metafórica al "núcleo" (*Kern*), dejan ver claramente que, aquí, Nietzsche comparte todavía la imaginaria *arbórea* de Hebel. Y en efecto, compara la cultura alemana con un árbol al que se injertara (*überpflanzen*) "un mito extraño" (o sea ajeno, extranjero). Por

fuerte que el árbol fuera para eliminar en cada caso esos "elementos extranjeros", acabará languideciendo y atrofiándose (1, 149). Conocemos bien esta ideología de lo Propio y lo Originario, y sabemos a dónde ha conducido. Es más: el primer caso de "depuración cultural" que se le ocurre a Nietzsche (lo tenía bien cerca) es el de la lucha del "Espíritu alemán" para la "expulsión de lo latino" (*Ausscheidung des Romanischen*) (ibíd.). A primera vista, ello se concretaría "quizá", como "más de uno opina", y a manera de "externa preparación y estímulo, en la victoriosa valentía y gloria sangrienta de la última guerra" (ib.) Pero en lo más íntimo, si lo que se pretende es "el renacimiento del mito alemán" (1, 147) preciso es *emular* a los grandes "artistas y poetas", bajo una misma égida: las "divinidades domésticas", "la patria<sup>8</sup> mítica". Y para ello, el alemán necesitará de un "guía" (*Führer*) "que lo vuelva a llevar de nuevo a la patria, perdida hace tanto tiempo" (1, 149).

A pesar de la contundencia de esos textos, sería necesario parar mientes en la diferencia de valoración entre la guerra (advértase que su conveniencia es introducida de un modo dubitativo, como opinión ajena, y admitiendo en todo caso la guerra sólo como preámbulo o como enérgico estimulante) y la emulación culturalmente creadora. Otro "matiz" necesario: textos como los anteriores están fuertemente influidos por la íntima relación que por entonces tenía Nietzsche con el matrimonio Wagner en Tribschen, los cuales alentaban como es sabido la renovación espiritual de Alemania, aunque ello exigiera una conmoción política. Fruto de esa pasajera exaltación fue el alistamiento de Nietzsche en el verano de 1870 en la *Freidiakonei* (una organización de algún modo precursora de la Cruz Roja) para servir de camillero en la Guerra Franco-Prusiana, aunque pronto fue herido y repatriado a Naumburgo, tras una experiencia tan breve como desastrosa. Sea como fuere, esa distinción entre la guerra —puesta desde luego al servicio del crecimiento y vigorización de la cultura— como recurso externo para rejuvenecer

a un pueblo gastado y languideciente (una defensa de la guerra como "estimulante" energético que encontramos igualmente en Kant y en Hegel), y la *aemulatio* del creador que desde dentro presta cohesión a un pueblo —obedeciendo las líneas de fuerza del Espíritu— mediante una cosmovisión mítica, esa distinción —repito— será mantenida por Nietzsche a lo largo de su vida (como que es una de las aplicaciones de la voluntad de poder: importante es pujar cada vez más alta e intensamente; pero más importante es saber por qué medios y sobre todo con qué fin). Así, a finales de 1878 (y en un texto inmediatamente anterior al de la "geografía médica" y los "trasplantes") admite que la guerra pueda servir de *phármakon* o "medio curativo" (*Heilmittel*) para pueblos agotados y en estado miserable, en cuyo caso funciona como *Brutalitäts-Cur*. Signos de ese agotamiento serían el deseo de inmortalidad y la incapacidad de (saber) morir. Por el contrario: "cuanto más plena e intensamente se vive, con tanta mayor celeridad se está dispuesto a dar la vida por una única y buena *Empfindung*". Un pueblo que viva así y sienta así no tiene necesidad de guerra"<sup>10</sup>. Se reconoce aquí fácilmente el ideal clásico de la vida intensa, aunque breve, ejemplificado en Aquiles. Tanto la guerra como la cultura están pues al servicio de la voluntad de vivir de una manera cada vez más pujante (tal es por lo demás el sentido de la "voluntad de poder", y no el de ansia de *dominio tiránico*, impuesto por la fuerza, que es como vulgarmente se entiende esa noción. La voluntad de poder está en ese sentido muy cercana a la *pasión fuerte* spinozista). Pero así como la primera sólo encuentra —en el mejor de los casos— justificación si se hace a favor de la segunda, esta no necesita para nada en cambio de la guerra para afirmarse. Al contrario, su expresión más fuerte sería la de una *paz vigorosa y duradera*, mas no entendida en el sentido del opúsculo kantiano sobre *La paz perpetua* (o sea: como un pacto entre iguales), sino como expresión del superior vigor de un pueblo, distinguido tanto en el "orden militar" como en "inteligencia", y

que, tras "guerras y victorias", renuncie "un gran día" a la guerra (ya sea entendida como "medio defensivo" o como "ansia de conquista")<sup>11</sup>. Ese día, la potencia superior "exclamará voluntariamente: '*nosotros rompemos la espada*' y disolverá todo su ejército hasta en sus últimos fundamentos". De esta manera se acabará con esa guerra encubierta que es la "paz armada", cuya base es la desconfianza entre países vecinos que no dejan las armas "en parte por odio, en parte por miedo". Véase en cambio lo que propone Nietzsche —tachado todavía por algunos como el *filósofo antimoderno de la guerra*—<sup>12</sup> como la "máxima suprema" que debe regir en todo Estado: "Mejor perecer que odiar y tener miedo, y *mejor dos veces perecer que hacerse odiar y temer*"<sup>13</sup>. En fin, pocas veces se ha condensado y precisado mejor el sinsentido de la guerra que en la frase siguiente, de 1874: "En la mayor parte de los casos, el vencedor se convierte en un idiota y el vencido en un malvado"<sup>14</sup>.

### 3. Desmantelando al Segundo Reich

Con esta mentalidad no es difícil colegir el hondo *desengaño* de Nietzsche ante las consecuencias de la guerra, a saber: la instauración del Segundo Reich como Potencia *nacionalista*, como Estado *liberal-populista* al estilo del propugnado años antes por el fundador del partido socialdemócrata alemán, Ferdinand Lasalle (reconciliación entre la burguesía —en cuanto garante de los derechos del individuo— y el proletariado —en cuanto acicate moral de la sociedad—). El fino olfato del filósofo no se equivoca al desenmascarar, tras la cobertura "democrática" de la flamante Alemania unificada, la: "abolición del concepto de Estado, la abolición de la oposición entre 'privado y público'". Y su juicio sobre el sesgo que tomará la política no sólo es válido para su tiempo, sino sobre todo para el nuestro. Nietzsche profetiza en efecto la muerte del Estado a manos de las grandes empresas (hoy, multinacionales): "Las sociedades pri-

vadas engullen paso a paso los negocios del Estado: incluso el resto más tenazmente persistente de la antigua gobernación (la actividad, por ejemplo, que regula y asegura las relaciones entre entidades privadas) será desempeñado al final por empresarios privados. El desprecio, la caída y *la muerte del Estado*, el desencadenamiento de la persona privada (bien me guardo de decir: del individuo) es la consecuencia del concepto democrático del Estado; en eso estriba su misión"<sup>15</sup>.

Nietzsche había valorado la Guerra Franco-Prusiana como una suerte de "cruzada" de la *Kultur* contra la *Zivilisation*, entendiendo por cultura, la "unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo"<sup>16</sup>, o sea: la plasmación en la comunidad de la potencia creadora del mito. Por eso había saludado el inicio de la guerra; por eso quiso intervenir en ella. Él creía que una victoria militar habría de servir de enriquecimiento y difusión de la cultura, despertando las fuerzas de los nuevos creadores; creía —de manera ciertamente ingenua— que esa iba a ser una guerra al estilo griego (o tal como se la imaginaba un joven profesor de griego) y que, como en Hegel, el efecto de ese tipo de guerras, si "concentrado y vuelto hacia dentro", daría algún día: "luminosas floraciones del Genio de la cultura"<sup>17</sup>. Él ya veía a su *Germania* como sucesora aventajada de Grecia: el mismo sueño que el de Heidegger, y alimentado quizá por la lectura del mismo poeta preferido, Hölderlin, que en su himno *Germania* se imagina estar viendo a esta Gran Sacerdotisa administrar justicia y consejo, inerme, sólo por el vigor espiritual que la inflama:

En tus días de fiesta,  
 Germania, siendo tú la Sacerdotisa  
 Eimpartiéndolo por doquier inerme consejo  
 A los reyes y a los pueblos!<sup>18</sup>.

Pero, como insinuamos antes, la experiencia de la participación en la guerra debió ser ya un aviso para el joven soñador de que allí no había ninguna *bellum* (como él gustaba de denominar a la guerra al estilo clásico), sino justamente eso que él denunciaría después: una "guerra de conquista" (*Eroberungskrieg*)<sup>19</sup>. En septiembre de 1870 estaba Nietzsche de vuelta en casa, reponiéndose de la enfermedad contraída en el frente. Pues bien, dos meses después escribe a su amigo Carls von Gersdorff, diciéndole: "Tengo a la Prusia actual por una potencia altamente peligrosa para la cultura"<sup>20</sup>. Estas precisiones (seguramente más que "matices") pueden explicar entonces la reticencia con la que, en el escrito de 1872, se refiere Nietzsche a esa *blutige Glorie* que fue la Guerra Franco-Prusiana. Y por fin, en 1873 aparece la contundente denuncia, que parece por lo pronto también una autocrítica: habría sido una "equivocación" y más, una "locura" (*Wahn*) (que Nietzsche achaca ahora a la opinión pública y a los periódicos), creer en el influjo beneficioso de la guerra "sobre la vida ética, la cultura y el arte". Por el contrario, esa locura —dice—: "es capaz de transformar nuestra victoria en una completa derrota: en la derrota y hasta en la extirpación del Espíritu alemán (*deutschen Geistes*) a favor del 'Imperio alemán' ('*deutschen Reiches*)"<sup>21</sup>. Desde entonces, la aprensión que Nietzsche sentía ya de antiguo ante el ascenso *imperialista* de Prusia se extenderá a la entera Alemania. A veces, poniendo entre paréntesis la entera época moderna y enlazando todavía (como en *El nacimiento de la tragedia*) la patria perdida con un posible renacimiento de la misma, debido a un puñado de creadores *del futuro* (pero ahora —y el matiz me parece decisivo— ya no desde una perspectiva *mítica*, sino *intempestiva*). Otras, proponiendo contra los demonios familiares una drástica "cura de desintoxicación" a base de volcarse a lo extranjero, sin dejar por ello de ser alemán; al contrario, siendo esta la única manera de ser un *buen alemán*: "Ser buen alemán significa desalemanizarse... Volverse a lo no-alemán (*Undeutschen*) siempre ha sido por eso ca-

racterístico de los más capaces de nuestro pueblo”<sup>22</sup>. Estamos aquí, como se ve, dentro de las mejores propuestas de Hölderlin: a la verdadera patria se va desde lo ajeno, como si se tratase de un proceso de decantación. Todo lo contrario, pues, de la ciega y vegetal atencencia al terruño. Nietzsche, por lo demás, daría prueba de ese necesario vuelco a lo extraño para llegar a ser alguna vez sí mismo, tanto con su vida errante (siempre por el borde sur de *Mitteleuropa*, sin ir más allá de los antiguos dominios carolingios: Suiza, Italia y la Provenza) como con sus lecturas (fundamentalmente, francesas: Stendhal, Flaubert, Baudelaire... y Paul Bourget, a cuyos *Essais de psychologie experimentelle* debería en buena medida sus nociones sobre la *décadence* y, en consecuencia, sobre el nihilismo)<sup>23</sup>. Las más de las veces —y sobre todo hacia el final de su vida lúcida— Nietzsche hará gala de tal odio visceral hacia lo alemán que difícilmente podrá hallarse parangón en otro escritor de esa lengua y proveniencia. Un ejemplo: “Siempre que pienso en un tipo de hombre que repugne a todos mis instintos sale a relucir un alemán. [...] No soporito a esa raza”<sup>24</sup>.

#### 4. Comienza el sueño de Europa

Ahora bien, podemos encontrar incontables ejemplos de incomodidad, desazón y hasta desesperación respecto al tiempo y lugar en que a uno le ha tocado vivir. Especialmente cabe apreciar esta sensación de asfixia en los escritores románticos, y la hemos visto reaparecer en el Heidegger de principios de los años treinta. Lo habitual empero en estos casos —también, desde luego, en Heidegger, o en el Nietzsche de principios de 1870— es que el escritor disgustado proyecte una suerte de “arco iris” mítico entre un pasado esencial de su nación y el posible resurgimiento de esta gracias a su acción y sacrificio. Lo que en cambio resulta verdaderamente relevante es que el paulatino despegue por parte de Nietzsche de su pa-

tria “oficial” (un *Reich*, no lo olvidemos, fraguado cuando él tiene ya 27 años de edad y es profesor en el “extranjero”, en Basilea) es condición *necesaria* para que en él se encarne —con fuerza incomparablemente mayor que en sus precursores románticos—<sup>25</sup> el sueño de una “patria” más alta y todavía inexistente (quizá por siempre inexistente, como el “gran inicio por venir” de Heidegger): *Europa*. Sólo que, a diferencia de sus grandes predecesores (sobre todo, Novalis y su *Die Christenheit oder Europa* de 1799) o de sus sucesores (de los cuales hemos examinado ya a Husserl y Heidegger), Nietzsche no cree que “Europa” haya existido antes (y que, por culpa de la Modernidad, se haya echado a perder) o que exista ahora (pero desatenta de sí misma y a punto de apuñalarse: esa idea que acongojaba a Heidegger en sus momentos más patéticos). “Europa” es en Nietzsche un ideal: un proyecto *intempestivo* de futuro, el modo (quizá el único) de escapar del mediocre fango que envuelve a las naciones europeas, todas ellas presas del triple demonio del *militarismo*, el *economicismo* y la creencia en el *progreso*<sup>26</sup>. Todas ellas, renegando no tanto de un seguro pasado común (pero que, contra Novalis, según Nietzsche mejor sería olvidar: la cristiandad) cuanto de un posible futuro, y entregándose en cambio —como lógica cumplimentación de un proyecto que ellas mismas se han impuesto— a esa “tierra del futuro” que anunciara —no sin íntima desazón— Hegel: América, el espejo deformado de la estúpida aceleración y desvarío de Europa<sup>27</sup>.

Si unimos ahora estos dos puntos: el rechazo de la propia *Heimat* y la entrega ilusionada a un proyecto de futuro hasta ahora inexistente: Europa, surge de inmediato la pregunta por las razones que pudieran haber llevado a Nietzsche a esta elección, tanto vital (como prueba su continuo vagar) como teórica, si es que en Nietzsche cabe establecer tal distinción. Dedicaré el resto del ensayo a aventurar una respuesta, desplegada en tres puntos.

#### 4.1. Contra la autoctonía

Ya en torno a 1870 encontramos en Nietzsche un rechazo *decidido* al mito de los orígenes y al elogio de la pureza (sea de sangre o de cultura), para ensalzar en cambio —antes vimos ya un ejemplo de ello, al hablar de los "trasplantes"— la laboriosa y paciente *elaboración* de lo ajeno, de modo que lo propio aparezca siempre como un *resultado* de dicha elaboración. Nietzsche iría en este sentido mucho más lejos que Heidegger e incluso que Hölderlin (aunque sea de justicia reconocer en el último el germen de este "comienzo en lo otro de sí"). Pues el inicio no estaría al respecto en una mera *Kolonie* (al fin, fundada por los ancestros del *Wanderer*) sino en una radical *alteridad*. Y por ende, ni habría que volver a una "patria perdida" ni tan siquiera ir hacia ella (como en Heidegger). Más bien habría que *construir* esa patria como resultado de una *decantación* de esos orígenes *prestados* y sobre la base de un suelo que sólo al final podrá reconocerse —a *redrotiempo* y siempre demasiado tarde, como en toda biografía— como "natal".

De esta manera se sitúa Nietzsche más acá de la conocida alternativa entre lo innato y lo adquirido, de acuerdo —podemos proponer— al siguiente razonamiento: sólo después de haberse apropiado de lo extraño es posible "mirar hacia atrás", *analizar* el resultado, a fin de hallar en él como *condición de posibilidad* suya (permítase en este caso la terminología kantiana) unas pautas y criterios de elaboración que no existían *antes*, separadas de la recepción de lo extraño, pero que sin embargo han de considerarse incitadas por este, y sin embargo *independientes* y conformadoras de él. Tal *arte de configuración* genera ulteriormente unos "canales" conscientes (esto es: susceptibles de ser enseñados y perfeccionados) de recepción, distribución y reproducción. Eso es lo que llamamos "tradicición". Y en ella se basa el sentimiento *patrio*. Por lo demás, el apoyo para dicha tesis se encuentra en textos relativos a Grecia, pe-

ro es obvio que pueden hacerse extensivos al problema del origen en general<sup>28</sup>.

En el ensayo *La filosofía en la era trágica de los griegos* (de 1873, con refundiciones hasta 1875/1876) se enfrenta Nietzsche a la *ve-xata quaestio* del origen de la filosofía a partir de lo que los griegos "pudieron encontrar y aprender en el extranjero oriental". Su respuesta: "Nada más necio que la atribución a los griegos de una cultura (*Bildung*) autóctona; lo que ellos más bien han hecho es absorber dentro de sí toda la cultura viviente de otros pueblos, y si llegaron tan lejos es porque supieron arrojar de nuevo la lanza, tomándola del sitio en que otro pueblo la había dejado"<sup>29</sup>. Ahora bien, la lección que saca Nietzsche para su época y para su país, y su inmediata decepción al notar que Alemania se está ensimismando culturalmente en un amojamado *historicismo*, resultan a mi ver decisivas para explicar la *Wanderung* que comenzará pocos años después, así como su decidida opción por una Europa nonata pero operante ya en un puñado de hombres y libros superiores: "Ellos [los griegos, F.D.] son dignos de admiración en el arte de aprender de un modo fructífero: y tal como ellos hicieron *debemos* aprender nosotros de nuestros vecinos: y aprender a vivir, no a conocer de manera erudita, utilizando todo lo aprendido como punto de apoyo para elevarse más alto que el vecino"<sup>30</sup>.

Ahora bien, la crítica a la autoctonía es condición *necesaria* para comenzar a romper el *nacionalismo*, o más exactamente, el *patriotismo de Estado*; pero no es suficiente para proclamarse por ello *Heimatlos* y elegir como opción vital el proyecto "Europa". Esa crítica puede ser válida para poner en entredicho el *esencialismo* (la "idea" Alemania, que se cierne por encima de los tiempos y sus vicisitudes) o incluso la noción de patria como el país de los padres, de los "ancestros"; pero no como opción de futuro común. Pues, como insinuamos antes, una patria puede *construirse* a partir de muy diversos materiales, siempre que en su elaboración se descubra una

*forma* común (aun cuando ella vaya surgiendo trabajosamente de las diversas tentativas de aglutinación y de establecimiento de "identidad"). El fascismo español no tenía el menor inconveniente en definir a España como una "unidad de *destino* en lo universal", por plural que hubiera sido su origen. Es más, en honor a la verdad hay que decir que la tentación de construir una nación futura a partir de una cuidadosa política de "injertos", tanto en el plano racial como en el cultural, nunca abandonó del todo a Nietzsche<sup>31</sup>, sino que esta peligrosa defensa de la "higiene racial" convivió de manera más o menos forzada con la opción *européista*, mucho más radical y —podría decirse— única en su género. Pues en efecto, optar por "Europa" (obviando los dos extremos: el de una Nación rectora y aglutinante de las demás, o el de la mera reunión mecánica de Estados independientes) supone hacerlo por un *futuro* plural, unido sobre todo por la voluntad *formal* de mantener e incluso de hacer proliferar las diferencias, las mezclas de sangre y la "traducción" recíproca de las distintas tradiciones (sin un modelo uniformizador para la raza o la cultura), a fin de que en esa pujanza de lo diverso se fragüen individuos superiores, también —y sobre todo— ellos orgullosos de su amistad *por ser* diferentes, incomparables entre sí; y todo ello, a partir no sólo de un fundamento plural (Atenas, Judea, Roma y la Cristiandad)<sup>32</sup>, sino de un desarrollo diversificado (a nivel de pueblos, el tronco eslavo, el germánico y el latino, con sus diferentes confesiones cristianas: ortodoxa, protestante y católica, sin que tampoco aquí sea posible encontrar una base *original* de las que esas confesiones serían algo así como una degeneración)<sup>33</sup>.

En todo caso, lo que sí está claro es que, aunque la crítica a toda supuesta *pureza originaria* de un pueblo o nación en raza o en cultura no explique por sí sola la opción por una futura *Europa unida*, sí que lleva a Nietzsche a un desapego cada vez mayor (a veces, desembocando en un radical desprecio) con respecto a la Alemania del Segundo *Reich* en general y a sus dirigentes en particular. He

aquí un elocuente texto, escrito en los últimos meses de vida lúcida: "Ellos [los alemanes, F.D.] fueron un tiempo el 'Pueblo de los pensadores' [el mismo tópico que repetirá luego Heidegger, según vimos, F.D.]: ¿es que acaso piensan hoy, en general? —Ya no tienen tiempo para eso. 'Espíritu' alemán— me temo que hay ahí una *contradictio in adjecto*. —Son gente que se hace aburrida, o quizá es que son aburridos; la gran política engulle la *seriedad* que requieren todas las cosas realmente grandes: 'Alemania, Alemania por encima de todo' ('*Deutschland, Deutschland über alles*')— un principio bien costoso, pero *no* filosófico"<sup>34</sup>. Supongo que los ideólogos del Tercer *Reich* mirarían para otro lado al toparse con textos semejantes (si es que pudieron conocerlos, dadas las manipulaciones de la hermana en el Archivo de Weimar y el "libro" póstumo que ella confeccionó: *La voluntad de poder*). En definitiva, difícilmente cabe encontrar un autor en la historia del pensamiento (quizá Hume y sus denuestos contra la *ingrata patria*) que tanto haya aborrecido el chovinismo como Nietzsche, *inventor* por cierto del término *Vaterländerei* ("patrioterismo", vertiríamos nosotros).

#### 4.2. Minimización de lo nacional

Para acceder a la idea de una Europa *unificada* (y unificada, precisamente en las diferencias de las creaciones de los individuos que en ella alientan), no basta, claro está, con renegar de la propia patria (al menos, en el estado de postración en que Nietzsche la encuentra). Es necesario también minimizar y banalizar toda contribución que se pretenda anclada en el *carácter nacional*, en la idiosincrasia de un pueblo. En cambio, hay que peraltar todo cuanto haya surgido por *emulación* de lo extraño y extranjero, no con el afán de imitarlo y de repetir una determinada creación, sino de *diferenciarse* de ella yendo en la misma dirección (a saber: que haya cada vez mayor intensidad, empuje y cohesión), pero sirviéndose de ella para ir más

lejos que ella (recuérdese el ejemplo anterior del lanzamiento de la "lanza-Cultura"). Al respecto, Nietzsche es todo lo explícito que se pudiera desear: "Aquello en lo que se hallan diferencias nacionales es debido —en mucho mayor grado de lo hasta ahora comprendido— a una diferencia entre diversos *niveles culturales*, y sólo en su parte más ínfima es algo permanente (y ni siquiera esto entendido en un sentido estricto). Por eso es tan escasamente vinculante toda argumentación basada en el carácter nacional para quien trabaja en la *creación-por-reconfiguración (Umschaffung)* de las convicciones, o sea en la cultura"<sup>35</sup>. El término *Umschaffung* es extraordinariamente preciso para indicar lo que este magnífico escritor exigía de la cultura: una *nueva* creación a partir de la remodelación y reforma de lo tradicionalmente heredado o duramente conquistado, lejos pues tanto de la obra de arte "genial", en cuanto *novum* inédito e impensado (algo propio de la estética romántica del genio), como del perfeccionamiento lento de modelos clásicos, aprovechando su difusión cada vez mayor para la mejora del pueblo (el ilustrado "enseñar deleitando").

Sin embargo, el confesado menosprecio hacia los caracteres nacionales y su capacidad creadora parece quedar paradójicamente negado por el propio Nietzsche cuando este —siguiendo un prejuicio de clasificación de estereotipos que se extendió hasta la II Guerra Mundial— se dedica alegremente a este arte clasificatorio. Pero se trata de una apariencia. En verdad, Nietzsche aprovecha los viejos rieles de la "caracterología" como excusa para presentar las potencialidades de la Europa por él soñada, así como los peligros que luchan contra su constitución. En primer lugar, elimina de un plumazo los pueblos cuya contribución a Europa es dudosa, sea por su "duro cráneo", como Córcega o España<sup>36</sup>, o por ser "demasiado jóvenes" como para saber lo que quieren, e incluso para "probar si pueden querer" en general, como Italia<sup>37</sup>; en segundo lugar pone como hemos visto "entre paréntesis" a los alemanes —por ahora al

menos irredimible—, no sin reconocer en ellos su "probada capacidad", dada su situación geográfica, para ser "*traductores y mediadores de los pueblos*" (*Dolmetscher und Vermittler der Völker*), lo cual puede ser muy útil para la "fusión (*Verschmelzung*) de las naciones" en la Europa futura<sup>38</sup>. Recuérdese que Heidegger, partiendo de esa misma situación, había inferido en 1935 la conclusión exactamente contraria: la visión —ciertamente grotesca— de una Alemania amenazada por sus vecinos. Pero, en fin, lo que interesa sobremanera a Nietzsche es centrarse en las dos potencias que anuncian —de manera desde luego antitética— una Europa que también habrá de mostrar por ello rasgos contradictorios. La primera —una potencia *involutiva*— es desde luego Inglaterra (así continúa Nietzsche una larga cadena de prejuicios antibritánicos, que culminará en la II Guerra Mundial, aunque quizá siga existiendo, soterrada). Inglaterra es la responsable de la introducción en Europa (y sobre todo en Francia, que con la Ilustración y la Revolución las difundiría por el continente) de las ideas modernas en torno al comercio, al progreso y la democracia. Ella es sobre todo la que ha propalado ese "nacionalismo artificial" que engendra la hostilidad entre los pueblos europeos, y que en absoluto busca "el interés de los muchos (de los pueblos) [...] sino sobre todo el de determinadas dinastías principescas, y luego el de determinadas clases (*Classen*) del comercio y de la sociedad"<sup>39</sup>. Esa es la razón de que Nietzsche se pronuncie siempre —por una vez, sin matices— en contra de Inglaterra, cuya *Kleingeisterei* (algo así como: "mezquindad espiritual") constituye "hoy el gran peligro sobre la tierra"<sup>40</sup>, por ser el país promotor de la "vulgaridad europea, el plebeyismo de las ideas modernas"<sup>41</sup>. En cambio, Francia sería por así decir la "cuna" de la futura Europa. No sin reticencias: en la Revolución, los franceses se habrían entregado a esas ideas de "importación" —contra la tradición de la *noblesse* francesa, propia de los grandes moralistas de los siglos XVI y XVII—, comportándose como "monos" (de imitación, se entiende) y co-

mo "comediantes" que recitasen ideas ajenas. Igualmente es ambigua la alabanza al pueblo francés por su espíritu de "obediencia incondicional", que le habría llevado a ponerse al servicio, indiferentemente, de la Revolución, de Napoleón o —actualmente— de las ideas democráticas y compasivas de Victor Hugo. Pero en fin, una vez hechas esas precisiones, la "Francia del buen gusto" representa para Nietzsche: "la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa". Sólo que —también esto era previsible— el filósofo no se refiere con ello a la generalidad de los franceses, sino a "un pequeño número... que cifra su *ambición* en ocultarse". Lo verdaderamente asombroso —y que quizá incite a cambiar las ideas establecidas sobre lo que Nietzsche entiende por los "débiles" que han de someterse a los "hombres superiores— es la descripción que se nos da de esta "tropa" escogida: "en parte fatalistas, gente de ceño fruncido, enferma, en parte afeminados y amanerados". Sin embargo, algo tienen en común (entre sí, y con el propio Nietzsche): todos ellos, como buenos y resabiados sabuesos "levantan las orejas ante la desenfrenada idiotéz y la vocinglera charlatanería del *bourgeois* democrático"<sup>42</sup>. Sea como fuere, la peculiar "geografía espiritual" de Nietzsche le conduce a alabar Francia (y sobre todo la Provenza)<sup>43</sup> porque ella ofrece un *compromiso* entre el Espíritu del norte y el del sur, entre la contención y la explosión vital (como si se tratase de la plasmación político-cultural de la recíproca compenetración de Dioniso y Apolo)<sup>44</sup>, ofreciendo así una "síntesis —lograda a medias— del norte y del sur, la cual permite concebir muchas cosas, y hacer otras tantas, que un inglés jamás comprenderá". Y después de esta nueva andanada contra los ingleses, el elogio máximo (junto con otro tácito insulto al patriotismo alemán): la tierra francesa es apta para que a ella se acojan "esos hombres más raros y más raramente satisfechos, porque son de miras demasiado amplias (*zu umfanglich*) como para encontrar complacencia en una *Vaterländerei* cualquiera y saben amar en el norte el sur y en el sur el norte".

En suma, Francia es el lugar de acogida apropiado para solitarios como el propio Nietzsche: "para mediterráneos natos, los 'buenos europeos"<sup>45</sup>. Así hemos ganado —casi tangencialmente— un rasgo característico del "buen europeo" (pues desde luego hay —como veremos— "malos europeos"; y son la mayoría: los sumidos —lo sepan o no— en el *nihilismo europeo*). Buen europeo es el *Mittelländler*: no el nacido en las riberas del Mar Mediterráneo, sino aquel que *espiritualmente* se siente traspasado por tendencias procedentes de tierras opuestas. El buen europeo es un *condensador* y un *transformador* de diferencias: sabe convertir su propia vida en una respuesta *atinada y afinada* a tonos diversos, pero procedentes todos ellos de una melodía común: la fraguada lenta y secularmente en esta "península", con el fin de separarse voluntariamente del gran cuerpo asiático.

#### 4.2.1. La actitud de Nietzsche ante el pueblo judío

Por eso, este buen *mezclador* incorpora también, desde su *mediterraneidad*, los márgenes de Europa. Y por ello llama a la gran tarea común a "la raza esclava", transida de espiritualidad, y a los judíos<sup>46</sup>. La atención y alta estima que Nietzsche muestra hacia los judíos merece por lo demás un breve examen, dados los prejuicios existentes a este respecto. En primer lugar, la actitud beligerantemente anti-antisemita de Nietzsche queda probada en textos como el siguiente, donde, dentro de una diatriba general contra la "*devas-tación (Verödung)*" sufrida por el pueblo alemán (a fuerza de ser alimentado: "con periódicos, política, cerveza y música wagneriana"), arremete contra "los antisemitas, que hoy ponen sus ojos de gente proba-aria-cristiana en blanco, y que por un abuso de la postura moral que acaba con la paciencia de cualquiera y que es el más gratuito de los recursos demagógicos intentan levantar a todo el ganado (*Hornvieh*) popular"<sup>47</sup>. En segundo lugar, lanza contra los

judíos el reproche quizá más fuerte que —desde la perspectiva nietzscheana— se haya hecho contra pueblo alguno: ellos habrían sido los que habrían realizado la "inversión" (*Umkehrung*) de "la ecuación axiológica aristocrática (bueno = elevado = poderoso = bello = feliz = amado de los dioses)", y llevados por el odio fomentado por su clase sacerdotal habrían promovido "la rebelión de los esclavos en la moral (*Sclavenaufstand in der Moral*)"<sup>48</sup>. De todas formas, incluso en este caso ve Nietzsche ponerse en obra un rasgo de "genialidad popular-moral" —dada la tenacidad y consecuencia con que el judío ha mantenido esa tremenda *trasvaloración*—, sobre todo cuando se compara a este "pueblo sacerdotal del *ressentiment par excellence*" con otros "afines, como los chinos o los alemanes" (afinidad en una misma actitud "budista", propia de un nihilismo pasivo). Entonces, concluye, cabe "darse cuenta de lo que es de primer rango y de lo que es de quinto"<sup>49</sup>. Salvo esta denuncia en la *Genealogía de la moral*, la actitud de Nietzsche con respecto al pueblo judío es decididamente positiva, hasta el punto de poner en sus manos, para el siglo XX, la posibilidad de convertirse en los dueños de Europa o de perderla<sup>50</sup>. Pues si, como hemos adelantado, la característica del "buen europeo" ha de ser la de un *condensador cultural* ("centralizar todas las anteriores capacidades sueltas en una sola naturaleza": tal es la tarea, dice Nietzsche), entonces es el judío el que ha mostrado: "una gran ejercitación previa (*Vorübung*) en la adecuación" a esa tarea<sup>51</sup>. Y ello se debe a que ese pueblo encarna una de las virtudes capitales nietzscheanas: la de "imponer su voluntad bajo las peores condiciones (de un modo mejor incluso que bajo condiciones favorables)"<sup>52</sup>. Este "remonte" de la adversidad —buscando incluso los obstáculos más desfavorables para que más fuerte sea la reacción—, este "sacar fuerzas de flaqueza" (que no deja de tener un regusto dialéctico, sobre todo fichteano) se muestra de manera especialmente operativa en la superación del *nihilismo* (como veremos, el gran peligro que amenaza a Europa)<sup>53</sup>.

#### 4.2.2. Europa, un vivaz enfermo incurable

Es más, no me parece descabellado ligar estas propiedades del pueblo judío (capacidad para dominar Europa en el siglo XX y tenacidad para imponerse, no sólo a pesar, sino *gracias* a las adversidades) con la característica —o mejor, como hemos dicho: virtud— más relevante de la propia Europa, a saber, y paradójicamente: la de ser una *enferma incurable* y, gracias a ello, alzarse sobre su propia *infirmidad* cada vez con mayor fuerza: "Europa —dice memorablemente Nietzsche— es un enfermo que debe estarle sumamente agradecido al carácter incurable y a la eterna transformación de sus padecimientos; estas situaciones siempre nuevas, estos igualmente siempre nuevos peligros, dolores y recursos contra ellos, han acabado por generar una excitabilidad intelectual que equivale casi a la genialidad, y que en todo caso es la madre de toda genialidad"<sup>54</sup>. Por cierto, es conveniente adelantar ya que esta progresivamente pujante "gran salud" —conseguida y peralada una y otra vez a fuerza de remontar adversidades— puede servir para explicar (¡no para "justificar" moralmente, si es que ello tiene algún sentido en Nietzsche!) la gran *mancha* que emborriona a las veces su doctrina sobre Europa, a saber: que si esta cifra su destino en ser "Dueña de la Tierra" (*Herrin der Erde*)<sup>55</sup>, estando a su vez gobernada por una "casta —o raza— de Señores", llamados en consecuencia a ser "los futuros 'Señores de la Tierra' (*Herren der Erde*)"<sup>56</sup>, (y que ¡podrían haber sido los judíos!)<sup>57</sup>. A la luz de los textos anteriores (con los que debe enlazarse desde luego el relativo a la "paz perpetua" por disolución de los ejércitos), este espinoso tema se aclara a mi ver en buena parte: contra lo que suele creerse (en cierta medida por culpa de la estridente —y a veces confundente— terminología "biologicista" utilizada por Nietzsche: Raza de Señores o de Esclavos, Doma y Cría, etc.), y por lo que hace *exclusivamente* a textos relativos a Europa y a su dominio sobre la Tierra<sup>58</sup>, el dominio propugnado por el filósofo

fo será *aceptado y promovido* de abajo arriba por los futuros "demócratas"<sup>59</sup>, o sea por aquellos a los que él llama "esclavos"<sup>60</sup>. No se ejercerá pues mediante *opresión*, sino que será merecido por los mejores, siendo a su vez producto, de un modo tan literal como ciertamente retorcido, de la mismísima *democracia*<sup>61</sup>. Y a juzgar por textos relativos al "poder" (*Macht*) —el poder político, el propio de las potencias europeas—, ese dominio poco o nada tiene que ver con él. Pues según la clara y dura expresión de Nietzsche: "Se paga caro el llegar al poder: el poder atonta (*Die Macht verdummt*)"<sup>62</sup>.

Esos Señores de Europa (y por extensión, de la Tierra) configurarían más bien una *aristocracia del espíritu*, radiante desde una Europa concebida como *Cultur-Centrum* y como una: "*síntesis del pasado europeo en sus tipos espirituales más altos*"<sup>63</sup>. Esa tipología, la de los "Señores" del futuro, está ya de algún modo adelantada —de lo contrario, ¿cómo podría ser prevista?— a partir de la que muestran los "hombres superiores" ya existentes: son los que forman el "nosotros" de la consigna: "Nosotros, los buenos europeos". Y por lo que dice Nietzsche de ellos, poco tienen que ver con bárbaros sedientos de sangre. Al contrario: "El período de los tiranos del espíritu se ha terminado". Y continúa: "En las esferas de la cultura superior tendrá que haber siempre ciertamente un dominio (*Herrschaft*): pero, desde ahora, este dominio está en manos de los *oligarcas del espíritu*. Ellos forman, a pesar de toda su separación espacial y política, una sociedad de copertenencia, cuyos miembros se *conocen y reconocen* (*sich erkennen und anerkennen*)"<sup>64</sup>.

#### 4.3. Tipos de europeos

Es evidente que para que haya al presente "buenos europeos" (los "hombres superiores", los "inmoralistas") es necesario que existan hoy "malos europeos" (los "nihilistas" en general, y en particular los adeptos a gobiernos dinásticos y los socialistas revolucionarios, ma-

los sucesores y peores sustitutos de Roma y del cristianismo, respectivamente)<sup>65</sup>. Y para que en el futuro florezcan rectores de Europa (y, por ende, señores de la Tierra), los hombres *del futuro*, es necesario que se establezca por doquier la nueva "democracia", con sus "hombres futuros". Así que tenemos cuatro clases de hombres, repartidos verticalmente en dos rangos ("hombres superiores"/"señores de la Tierra" *versus* "nihilistas"/"demócratas") y horizontalmente en dos períodos: el presente y el futuro.

El *Manifiesto* de los "hombres superiores" se halla recogido en uno de los textos que con mayor fuerza y claridad recogen todo el sentir de Nietzsche en torno al problema de Europa: "*Nosotros los apátridas*" (*Wir Heimatlosen*) es su título<sup>66</sup>, y merece ser citado y comentado *in extenso*. Comienza fijando el problema "hoy", y rechazando orgullosamente la pertenencia a esas "patrias" que, en realidad, están emponzoñando el clima cultural y espiritual que en la vieja Europa hacía superfluas —al menos en esos ámbitos— las fronteras. Así, mientras el alcohol y el "sociocristianismo" tardorromántico y *Biedermeier* desarma moralmente a los pueblos por dentro, los nacionalismos atizan el odio al vecino e incitan a la guerra fratricida. Esa mala mezcla (establecida —como vimos— por la coyunda de intereses principescos y de los de la empresa privada) da como resultado el Estado-Nación: un confuso engendro en el que se echan a perder tanto el Estado (el establecido por hombres superiores, y generador de cultura) como la Nación (el Pueblo, resultado de una lenta mezcla racial, que acaba por "fraguar" en una raza *purificada*). De ahí el vibrante inicio-dedicatoria del párrafo-manifiesto de *La gaya ciencia*: "No faltan entre los europeos de hoy quienes tienen derecho a llamarse, en un sentido exclusivo y honroso, apátridas (*Heimatlose*): ¡precisamente a ellos está cordialmente dedicada (*an's Herz gelegt*) mi sabiduría secreta y *gaya scienza!* Pues es dura su suerte, incierta su esperanza y artificioso el inventar para ellos un consuelo; pero, ¿qué hacer? Nosotros, los hijos del futuro, ¡cómo

vamos a *ser capaces* de sentirnos en casa en este hoy!” (1, 628). El problema está servido: existen hombres (esa “comunidad” de individuos dispares y separados entre sí) que han nacido a destiempo, o mejor: a *redrotiempo*. Son “hijos del futuro”, depositados en el árido “hoy” para mostrar a los hombres un cierto camino de salida de los nacionalismos postnapoleónicos surgidos del Congreso de Viena, interesadamente alentados por las dinastías, la banca y las empresas europeas, y continentalmente fijados en dos caras de una misma vacua banalidad (y que para colmo se llaman igual): el *Second Empire* al oeste del Rin y el *Zweites Reich* al este. Así que a ellos correspondería verdaderamente la denominación heideggeriana de los *Beiträge*: ellos sí que son *Die Zu-künftige*, “los Ad-venideros”.

#### 4.3.1. Los buenos europeos

¿Cuáles son los rasgos *políticos* de estos “buenos europeos”? Adelantemos primero la *pars destruens*: lo que ellos no son, y contra lo que luchan. Más allá de las distinciones entonces (y ahora) al uso, aparentemente antitéticas, esos *amigos estelares* de Nietzsche no son: 1) ni *conservadores* ni *reaccionarios* (“No ‘conservamos’ nada ni queremos regresar a ningún pasado”: 1, 629). Pero tampoco: 2) son *progresistas* en ninguna de sus vertientes: “liberal”, “socialista” o “anarquista”; todas ellas son desenmascaradas por Nietzsche como ramas de un mismo tronco, el de la lógica de la *productividad* y el *consumo*: el Mercado (“no somos en absoluto ‘liberales’, no trabajamos para el ‘progreso’, ni nos hace falta ya taparnos los oídos contra los himnos al futuro de las sirenas del *mercado* —¡lo que ellas cantan no nos atrae, ya sean los ‘derechos iguales’, la ‘sociedad libre’, o ‘ni Amo (Herr) ni Esclavo!’”: ib.; subr. mío). Por otra parte, 3) tampoco son tan ingenuos como para creer en el “Evangelio laico”, en ese aguado *Ersatz* del cristianismo, es decir: en el *humanismo* con el que se intenta endulzar la lucha despiadada por la conquista del

Mercado [“no se nos antoja en modo alguno deseable que sea fundado en la tierra el reino de la justicia y la concordia (porque en todo respecto eso sería el reino de la más profunda mediocridad y *Chineserei* —rutinaria uniformización—) [...] No somos humanitarios; jamás nos permitiríamos la osadía de hablar de nuestro ‘amor a la humanidad’ —¡no somos lo suficientemente comediantes para eso! Ni suficientemente sansimonistas, ni suficientemente franceses. [...] ¡La Humanidad! ¿Ha existido jamás una vieja más abominable? [...] No, nosotros no amamos a la humanidad” (1, 629 y 630)]. Ahora bien, si los “buenos europeos” no son “franceses” (en el sentido cultural y espiritual del término), si no son defensores de la *Zivilisation*, mucho menos están dispuestos a entrar en la órbita “alemana” de la *Kultur*, promovida por Bismarck y los Hohenzoller: “por otra parte, tampoco somos, ni con mucho, lo bastante ‘alemanes’, en el sentido hoy corriente del término ‘alemán’, como para concederle la palabra al nacionalismo y al odio racial (*dem Nationalismus und dem Rassenhaus*), como para poder alegrarnos por las [plagas] nacionales: por la sarna que infecta los corazones y por el envenenamiento de la sangre (*an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung*), por culpa de lo cual hoy, en Europa, un pueblo se aísla y cierra sus fronteras contra otro, como estableciendo cordones sanitarios (*wie mit Quarantänen*)” (1, 630). Como cabe apreciar, la denuncia contra la Alemania *teutómana* y *racista* es mucho más dura que la dirigida contra lo que hoy llamaríamos “fuerzas democráticas” (de derecha o de izquierda, excluyendo desde luego a revolucionarios y anarquistas). Pues estas últimas están contribuyendo ya, al presente —aunque sea *suo modo*—, a la consecución de una Europa unida, por más que esta sea “mediocre” y fallida. Y atendiendo al panorama actual (el de la Unión Europea, surgida del Mercado Común), es obvio que Nietzsche no andaba descaminado. El filósofo *sabía* que el ascenso de la democratización europea era *imparable*<sup>67</sup>. Y por paradójico que ello pueda *prima facie* parecer, de algún

modo lo deseaba: porque Nietzsche necesitará de esa "democracia" (que por entonces estaría tan sólo *in statu nascendi*) como "caldo de cultivo" de la nueva "raza de Señores": los legítimos herederos de los "buenos europeos" (Trataremos este punto más adelante, al hablar de los "hombres futuros").

Luego de lo dicho, cabe esperar que también la correlativa *pars construens*, la que dibuja los rasgos positivos de los "apátridas" nietzscheanos, se separe menos de "Francia" (si así queremos denominar metafóricamente a las fuerzas "democráticas" de la *Zivilisation*) que de "Alemania" y su "teutomanía racista". Y así es en efecto. Contra los civilizadores, la crítica de Nietzsche está dirigida a que —como hemos visto— las "hermosas palabras" que ellos pronuncian (reivindicación de "la época más humana, dulce y justa": 1, 629) no son sino "tapabocas" que ocultan "tanto más feas segundas intenciones (*Hintergedanken*)". Pero es que además, aun cuando no mintieran, Nietzsche reniega de esa "zona templada", de esa tibieza vital. De ahí los rasgos antidemocráticos del "buen europeo": 1) amor —en la *práctica*— al riesgo y a la "intemperie" ("nos alegramos de todos esos hombres que, como nosotros, aman el peligro, la guerra<sup>68</sup>, la aventura"); y 2) exaltación *teórica* del hombre "señorial" y justificación de la esclavitud: "nos contamos entre los conquistadores, reflexionamos sobre la necesidad de nuevos órdenes [sociales], incluyendo una nueva esclavitud (*Sklaverei*) —pues a todo robustecimiento y elevación del tipo 'hombre' le pertenece también una nueva modalidad de esclavizamiento (*Versklavung*)" (ib.). Las dos esferas tradicionales de la meditación filosófica (la teoría y la praxis) quedan así cubiertas: pero más en el plano del *deseo* ("amor" a la aventura) y de la *reflexión* (justificación del "nuevo orden") que en el de la realidad. Como es natural. Nietzsche (y los "héroes" por él elegidos: por cierto, salvo Napoleón, gente bien poco belicosa)<sup>69</sup> es solamente el "Juan Bautista" del Señor de la Tierra (del *Übermensch*, si queremos, aunque Nietzsche no usa nunca ese

nombre al hablar de Europa). Por eso se siente (muy "románticamente") tan a disgusto en un mundo en el que él —y sus "correligionarios"— tiene que labrar y ensanchar un camino que los "humanitaristas" se empeñan en cerrar. En cambio, contra los *teutones* y su *Kultur racista y nacionalista*, la crítica va —como vimos— *in crescendo* hasta alcanzar su *climax* en la denuncia suprema, con su sabor a amarga paradoja: Prusia, que al aglutinar a las otras regiones (salvo Austria y la Suiza germanófona, claro está), habría acabado con la *Kleinstaaterei* (la mezquina política que fomentaba la fragmentación de Alemania en estadículos), al crecer sin embargo como Segundo *Reich* se ve en cambio forzada —por sus gobernantes y sus mercaderes— a mantener y propugnar "la perpetuación de la *Kleinstaaterei* de Europa", impidiendo así —al menos por el momento— la consecución de un curso laboriosamente seguido por los mejores espíritus durante dos milenios. De ahí el asco, de ahí el apartamiento (¡como un *Einsiedler* o anacoreta!) de Nietzsche de su propia patria y de su propio tiempo ("preferimos con mucho vivir en las montañas, retirados, 'intempestivos', en siglos pasados o futuros": 1, 630). La razón: "estamos demasiado libres de prejuicios, somos demasiado maliciosos, demasiado refinados y también demasiado informados, demasiado 'viajados'" (ib.) como para creer en doctrinas nacionalistas y racistas.

Con la imagen habitual que —muy interesadamente— se tiene de Nietzsche, ¿quién podría reconocer aquí a la voz que se levanta *contra* Alemania (y más: contra la Alemania del futuro, del *Tercer Reich*) y *a favor* de Europa? ¿Quién podría sospechar, tras tanto *cliché* mezquino, que a esas críticas le sigue uno de los manifiestos más conmovedores y altivos a favor de la *heterogeneidad y la mezcla* cultural y racial, a favor del *condensador y transformador* de lo mejor de Europa, del "buen europeo", en fin?: "Nosotros, los apátridas, somos demasiado heterogéneos y mezclados en raza y origen, en cuanto 'hombres modernos', y por consiguiente estamos poco dis-

puestos a participar en esa mendaz autoadmiraación racial y en esa obscenidad exhibida hoy en Alemania como signo de credo alemán y que, en el pueblo del 'sentido histórico', parece doblemente falsa e indecente. En una palabra —y que sea nuestra palabra de honor!—, nosotros somos *buenos europeos*, los herederos de Europa, los herederos ricos, colmados, mas también obligados en demasía por milenios de espíritu europeo: como tales, también emancipados del cristianismo y poco amigos de él, y ello precisamente porque hemos surgido *de él*, porque nuestros ancestros fueron cristianos de insobornable rectitud cristiana, que de buen grado sacrificaron a su fe hacienda y vida (*Gut und Blut*), posición y patria. Nosotros hacemos lo mismo" (1, 631). Y es, en primer lugar, ese espíritu —nunca del todo abandonado: que también hay un "heroísmo del espíritu", el que conforta a los "intempestivos", el que les asegura que sus esfuerzos no han sido en vano.

No hacen falta por lo demás largas reflexiones para saber dónde de está depositado ese espíritu. Como dice Nietzsche, con amarga ironía: "Es posible un estado superior de la humanidad en el que la Europa de los pueblos sea ya un oscuro pasado, mas donde Europa seguirá viviendo en 30 libros muy antiguos, pero nunca anticuados: en los clásicos"<sup>70</sup>. Clásicos, por otra parte (y es necesario insistir en ello) que en absoluto lo son por encarnar un "carácter nacional", sino al contrario: por su capacidad de ser trasplantados a muy diversos pueblos y culturas o de ser injertados allí, echando en el así renovado terreno frescas e inesperadas flores. Pues contra el tópico "romántico" de la imposibilidad de traducción —una variante más del "mito de los orígenes", al creer que el "núcleo duro" de una obra custodiaría el "alma de la raza", lo más sagrado e intransferible de ella— nos advierte el siempre sorprendente Nietzsche de que: "Aquello que en un libro es intraducible no es ni lo mejor ni lo peor de él"<sup>71</sup>. Ese resto intraducible es justamente lo mezquino y falto de todo interés: la negra cerrazón del origen bárbaro, "natural", de la

creación artística. Por último, y por lo que hace a la mención del cristianismo (por una vez, sólo parcialmente crítica), es evidente que Nietzsche está orgulloso de sus antepasados cristianos (Pascal y Lutero, ante todo), porque esa fe echó por segunda vez (tras el alba griega) las bases del solar de Europa y constituyó un magnífico y amplio "vivero" de individuos superiores<sup>72</sup>, mientras que se muestra asqueado de la viscosa sustitución de tan sacrificados "combatientes" por los apóstoles de la Nación y de la Raza, cuyos siniestros herederos elevarían precisamente a Nietzsche a ideólogo de su movimiento.

#### 4.3.2. Los malos europeos: el nihilismo

¿Quiénes son en cambio los "malos" europeos de la época de Nietzsche? Ya conocemos el negro nombre bajo el que las distintas facciones se cobijan: es el *nihilismo*, "el más inquietante de los huéspedes" ese cáncer que corroe el alma europea y la empuja a buscar "fuertes" emociones, sea en las drogas o el alcohol, en el llamado "*naturalisme* parisino" (consistente en poner de relieve exclusivamente aquello que cause "asco y a la vez asombro"), en la *Vaterländerei*, o siguiendo en fin el "modelo de Petersburgo" (alusión a los nihilistas rusos), es decir: "la fe en la falta de fe, hasta el martirio". Todo ello, concluye Nietzsche, muestra: "la necesidad de creer, de apoyo, de columna vertebral y de sostén... Donde más se anhela tener fe, donde más hace falta con urgencia es allí donde falta voluntad: pues la voluntad es, en cuanto emoción suscitada por un mandato, la seña distintiva del autodomínio y de la fuerza"<sup>73</sup>. El nihilismo es la enfermedad moral de la voluntad, dado que esta —insatisfecha por no hallar realizadas aquí en la tierra las magníficas ensañaciones sobre tranquilidad, confianza y seguridad que ella contradictoriamente se hacía—<sup>74</sup>, acaba por retirarse de una cosa, y de otra, hasta no desear nada, o lo que es lo mismo: hasta llegar "a la última voluntad del hombre, su voluntad de nada"<sup>75</sup>. Puesto que no

es posible tener confianza en *todo*, entonces mejor será no confiar en *nada*. Según esto es obvio que la razón del nihilismo se halla en la necesidad absoluta de *seguridad* por parte del burgués y en la frustración continua que experimenta al buscarla: Dios ha muerto, y precisamente a manos de esa burguesía, capaz en sus inicios de arriesgarlo todo con tal de obtener beneficio de sus empresas, y que, ahora consolidada, intenta desesperadamente encontrar un sustituto de Dios en el *progreso*<sup>76</sup>. Pero los espíritus más avisados —o más cínicos— han experimentado ya hasta las heces esa falacia del progreso: sobreviven, en consecuencia, sustituyendo un pesimismo autodestructor con la *ironía* (a largo plazo, no menos nociva) de quien es ya incapaz de tomar en serio negocio alguno precisamente por dedicar absolutamente todo su tiempo al servicio de aquel<sup>77</sup>. De este modo se halla Europa amenazada como nunca antes en su historia: "El entero sistema europeo de los esfuerzos humanos *se sienta* en parte como siendo un sinsentido y en parte como algo ya 'inmoral'. Probabilidad de un nuevo budismo. El peligro supremo. '¿Cómo se relacionan la veracidad, el amor y la equidad con el mundo *real*?' ¡De ninguna manera! Síntomas [...] El nihilismo europeo. Su causa: la devaluación de los valores anteriores"<sup>78</sup>. Por cierto, con respecto a la disyuntiva anteriormente citada (el sinsentido o la inmoralidad), la primera opción es mucho más destructora que la segunda. Pues los valores están dejando en efecto de ser odiosos o escandalosos para mostrarse *absurdos*. *Willenslähmung*: "parálisis de la voluntad"<sup>79</sup>. Tal es la dolencia que puede conducir a Europa a una muerte dulce, por *eutanasia*, dado que la vida (o lo que es lo mismo: la voluntad de vivir) implica una constante *insatisfacción con uno mismo*. Y es altamente significativo que Nietzsche eche en cara al cristianismo el haber —diríamos— "decaído en sus derechos", al ponerse al servicio del ansia burguesa de seguridad, ocultando como una vergüenza el cuerpo desnudo y torturado de Cristo en la cruz y asegurando en cambio a todo *quisque* una inmortalidad per-

sonal en la que, *en cuanto individuo señalado e inalienable*, seguirá haciendo por toda la eternidad lo mismo que ahora, a saber: nada. *Nihilismo pasivo, dulce, chino*: "un cristianismo dedicado ante todo a calmar nervios enfermos *no* tiene ya en general *necesidad* de esa terrible solución de un 'Dios en la cruz': de ahí que, calladamente, haga progresos en Europa el budismo"<sup>80</sup>. Europa nivela sus montañas. Europa: *das Flachland*, la tierra plana, irrelevante<sup>81</sup>.

¿Es posible salir de esa profundísima *Krisis*, mucho más honda que la denunciada por Husserl, dado que el "objetivismo" en las ciencias no es sino una consecuencia más del nihilismo?<sup>82</sup>. Los lectores de la manipulada y apenas fiable compilación póstuma de fragmentos denominada *La voluntad de poder* están (estamos) acostumbrados a la solución trágica, *heroica* y en el fondo —irónicamente— paulina que nos ofrece allí Nietzsche: es necesario atravesar todo el nihilismo, engullirlo y sentir su muerte dentro de sí para superarlo desde dentro<sup>83</sup>. Pero hay otros caminos menos tremebundos, hollados por lo común antes de esos fragmentos. Caminos menos espectaculares, pero más atractivos y más eficaces quizá.

#### 4.3.3. Salidas de la crisis: circunvalación y homeopatía

El primero es, por así decir, de *circunvalación*. Nietzsche se asoma a Europa y su nihilismo desde los bordes *meridionales*, de donde llegan ya los olores y sabores de los trópicos, para tener una visión de conjunto y una posibilidad de valoración desde lo radicalmente contrario al *budismo europeo*. Pues si eso que llamamos "Europa" no es ante todo sino: "una suma de juicios de valor cuyo mandato se impone (*eine Summe von kommandirenden Werturtheilen*), y que han pasado a nuestra carne y nuestra sangre"<sup>84</sup>, entonces es necesario "sumergirse" en otra *Weltanschauung* axiológica para aprender, también aquí, a ponderar prudentemente la diversidad de sangres y de culturas. Por ello no es nada extraño que, en la misma época de

redacción de *La gaya ciencia* (de donde procede la última cita) proponga Nietzsche a su amigo Von Gersdorff (¡en sustitución de la anunciada boda de este!) una estancia en Túnez, "entre musulmanes" de uno o dos años: "de este modo seguro que se aguzan mi juicios y mis ojos para todo lo europeo", le dice<sup>85</sup>. Prudentemente, sin embargo, el filósofo cumplió sólo a medias sus deseos de *autoexilio* en los trópicos, para desde allí "auscular" el achatado pecho del enfermo nihilista, y se conformó con juzgar Europa desde los márgenes, allí donde la pequeña península desgajada de Asia se vuelve hacia "lo otro". A ello se deben también (dejando aparte el deseo —en el fondo, autodestructor— de acabar, si no con Wagner, sí con el prestigio de su música) los ditirambos (seguramente desmedidos) con que saluda Nietzsche la ópera *Carmen* (escuchada a orillas del Mediterráneo, en Génova, a finales de noviembre de 1881). Aquí se compara el "húmedo idealismo del norte" con la sensibilidad nueva que el *Geniestrich* de Bizet aporta a la música europea, para caer al final en un conjunto de tópicos (bien lejos de la medida "mediterránea") que anuncian ya a Pierre Loti y a la música "mora" de Saint-Saëns en *Sansón y Dalila*<sup>86</sup>. Naturalmente, estos anecdóticos transportes podían ayudar en tan escasa medida a solucionar el problema del *nihilismo europeo* como los viajes posteriores de los Beatles al Nepal en un trance parecido.

Mucho más interesante es el segundo intento de solución, al que podremos calificar de *homeopático*. El desarrollo del propio nihilismo debe generar, está ya de hecho generando —piensa Nietzsche— un fenómeno al que en varias ocasiones hemos hecho ya alusión: la *democratización de Europa*. Este sí es un tema que merece algo de atención. Para empezar, el "culto" a la ciencia y el positivismo y objetivismo por ella generado es el principal responsable del advenimiento del nihilismo. Ahora bien, la ciencia es un *phármakon*, y más: una auténtica *vacuna*, en el sentido de que, prudentemente

administrada, puede generar una reacción que ayude a destruir en el futuro los gérmenes que ella porta. En la famosa carta a la hermana del 3 de noviembre de 1886, en efecto, dice Nietzsche que su fe en Europa se debe a que esta es "la sede de la ciencia en la tierra" (*Sitz der Wissenschaft auf Erden*). No se trata de una expresión coyuntural para tranquilizar a Elizabeth. Nietzsche, el supuesto apóstol del "irracionalismo", ya había alabado ocho años antes a Europa porque esta había ingresado en "la escuela del pensamiento consecuente y crítico, mientras que Asia sigue sin saber distinguir todavía entre verdad y poesía. [...] *La razón en la escuela ha hecho de Europa Europa*: en la Edad Media estuvo en camino de volver a ser un pedazo, un apéndice de Asia, o sea de perder el *sentido científico* que ella debía a los griegos"<sup>87</sup>. Ahora bien, una cosa es la ciencia y otra, muy distinta, es la *fe* depositada en ella: el *cientificismo* como sustitución laica de la religión y como poderosa opción *moral* contra la "vida, la naturaleza, la historia": todas ellas "inmorales"<sup>88</sup>. Además, ciencia moderna y técnica maquinista se hallan estrechamente conectadas. Y a su vez, la máquina engendra en el hombre una actitud que conduce directamente a un modo de trabajar y de pensar (y por ende, de *convivir socialmente*) literalmente "democrático". En efecto, *Die Maschine als Lehrer*<sup>89</sup> es un poderoso instrumento para la "compenetración de masas humanas" (piénsese, p. e., en la división técnica del trabajo en las fábricas, según Adam Smith), asignando a cada uno una determinada acción y un puesto determinado. De este modo "suministra el modelo de la organización de partidos y de la dirección de la guerra. Pero no enseña en cambio el autodomínio individual (*individuelle Selbstherrlichkeit*)". De este modo, la sociedad misma deviene maquina (cada sujeto singular —no cada individuo— se convierte en "instrumento para un solo fin"). Y así: "su efecto más general consiste en enseñar las ventajas de la centralización"<sup>90</sup>.

#### 4.3.4. Hacia una nueva "democracia"

Sin embargo, en la ciencia, en la máquina y en la democracia que ambas contribuyen poderosamente a difundir por el continente europeo opera de modo oculto (casi como en la hegeliana "astucia de la razón") algo que podríamos denominar: "heterogonía de los fines", a saber, el tipo de hombre que de este modo se está formando no sólo escapa ya del lazo mortal del nihilismo, sino que es a la vez "caldo de cultivo" y "reserva de esclavos voluntarios" para los Señores de Europa. Para empezar, preciso es señalar que la "centralización" producida por la máquina tiene efectos radicalmente contrarios a la "conservación de las naciones", y sirve en cambio para "la gestación de una raza mezclada (*Mischrasse*) europea lo más fuerte posible"<sup>91</sup>. Ya tenemos por así decir la "pasta genética" del "hombre futuro"<sup>92</sup>. ¿Cómo será este? En primer lugar, exigirá "independencia" (o sea, libertad) "de opiniones, de modo de vida y de profesión". Y si quiere ser de veras independiente —vaticina Nietzsche— habrá de luchar por eliminar a las "dos clases no permitidas de seres humanos" que están necesariamente en contra de esa libertad, a saber: "los que no tienen nada y los ricos". Pero además de abolir esas clases, deberá tender también a la eliminación de los partidos<sup>93</sup>.

No es necesario insistir en la actualidad del pronóstico nietzscheano. Más importante para el tema europeo son las características singulares de ese nuevo hombre. A este efecto es esencial el párrafo 242 de *Más allá del bien y del mal*<sup>94</sup>, en el que Nietzsche examina "sin alabanza ni censura" las consecuencias *fisiológicas* del "movimiento democrático de Europa". La democracia está generando de un modo irresistible un proceso de "aproximación por semejanza" (*Anähnlichung*) de los europeos, liberando a estos de las diferencias climáticas y estamentales, haciéndolos progresivamente independientes "de todo *milieu determinado*" (y ya se sabe lo que ello

conlleva: la pérdida cada vez mayor del sentimiento patriótico). Está llegando así la hora de "un tipo de hombre esencialmente supranacional y nómada, cuya característica más distintiva será, fisiológicamente hablando, un *maximum* de capacidad y fuerza de adecuación". Tal es el proceso "del europeo que viene" (*des werdenden Europäers*), y que llevará seguramente —piensa Nietzsche— a resultados en absoluto previstos —y menos deseados— (recuérdese lo dicho sobre la "heterogonía de los fines") por sus mentores y promotores: "los apóstoles de las 'ideas modernas'". Es más, este hombre futuro, flexible y ágil, adecuado a cualquier situación, desligado de toda veneración a "sangre y suelo" —un ser intermedio, por ello, entre el *apátrida* y "buen europeo" actual y el Señor del Futuro—, es descrito con tal minuciosidad por Nietzsche que ello revela una soterrada admiración por esta figura. Atendamos a este texto excepcional: "Visión de conjunto del futuro europeo: él mismo, como el más inteligente de los animales-esclavos (*Sklaventhier*), muy trabajador, en el fondo muy modesto y hasta el exceso curioso, polifacético y refinado, débil de voluntad —un caos cosmopolita de emotividad e inteligencia. ¿Cómo cabría extraer de él un tipo *más vigoroso?*"<sup>95</sup>. A partir de ese "caos" habrá que forjar una *Gestaltung*, una "configuración".

Pero, ¿de dónde vendrá la *fuerza* para tal forja, si el hombre futuro apenas tiene voluntad, y debe ser guiado como si fuera una máquina dúctil? ¿De dónde saldrán, se pregunta Nietzsche, "los bárbaros del siglo XX"? Pues necesariamente habrán de ser bárbaros. Nietzsche sigue siendo fiel a la idea de que "una raza dominadora sólo puede crecer a partir de inicios terribles y violentos"<sup>96</sup>. Sólo que, en este caso, los bárbaros no pueden venir "de fuera" (aunque un texto muy anterior al aquí señalado apunta a Rusia como posible "venganza de Asia" para volver a "engullir a la pequeña Europa"). Es patente que Nietzsche se encuentra aquí en una *aporía* de muy difícil solución, ya que son doctrinas fuertemente arraigadas

en él las que aquí chocan entre sí. Por un lado, la descripción del "hombre futuro" lo predispone como buen "esclavo" que, voluntariamente, se pone al servicio de un Señor (es más: lo exige, como antes hicieron los franceses con Napoleón). Por el otro, no se ve cómo esos bárbaros —cuyos rasgos no son desde luego favorables— puedan irrumpir en una "maquinaria" tan precisa y delicada como la nueva "democracia" sin destruirla por completo. Dejando aparte ello, la idea que Nietzsche tiene de los "hombres del futuro", los Señores de la Tierra, no concuerda para nada —como veremos enseguida— con esas hordas bárbaras, "terribles y violentas". Es como si la primera mitad del fragmento póstumo (dedicada al esclavo-demócrata) que venimos comentando no coincidiera con la segunda (dedicada a los bárbaros, a quienes en ningún momento se les llama "Señores"). Cabe sospechar (y quizá algo más), que esa "invasión" generaría una fortísima reacción en el refinado "cuerpo democrático", obligándolo a que de su seno surgiera un Señor capaz de repeler la agresión (no sin tomar fuertes rasgos de agresividad y violencia, desde luego).

La sospecha gana en plausibilidad si conectamos ahora el fragmento póstumo dedicado al "trabajador" con el final del texto de *Más allá del bien y del mal* (un final ya citado en nota 151, y que ahora reproducimos de nuevo): "en caso singular y excepcional, el hombre fuerte (*starke*) se hará necesariamente más fuerte y pletórico de lo que seguramente haya sido nunca hasta ahora: gracias a un aprendizaje (*Schulung*) falto de prejuicios, gracias al prodigioso carácter polifacético de su entrenamiento, de su arte y de su disimulo (*Maske*). Lo que quiero decir es que la democratización de Europa es a la vez una institución involuntaria para la cría de tiranos (*Züchtung von Tyrannen*), tomando la palabra en todos los sentidos, incluido el espiritual"<sup>97</sup>. De acuerdo con este texto —mucho más elaborado, y destinado a la publicación—, no cabe duda de que la nueva "democracia" engendrará —aun a la contra— el "tirano" (o

sea: el Señor, en el sentido griego del término) que ella necesita para medrar como institución política, de manera que, aquí, bien puede decirse que amos y esclavos se copertenecen. Un fragmento póstumo de 1885/1886 (limpio pues de toda sospecha de decaimiento mental) intenta otra vía de solución: la vía *platónica*. Propugna aquí "el surgimiento de asociaciones internacionales sexuales (*internationalen Geschlechts-Verbänden*), cuya tarea será criar una Raza de Señores, los futuros 'Señores de la Tierra'<sup>98</sup>. Sea como fuere, esta propuesta (no tan descabellada: basta pensar en los actuales "bancos de esperma"), desde luego más pacífica que la de la "invasión de los bárbaros", permite —y hasta exige— el mantenimiento de esa democracia, para —a través de relaciones sexuales controladas y guiadas— ir entresacando de esa "disponibilidad genética" los integrantes de la nueva casta. Naturalmente, sigue sin quedar claro quiénes serán los encargados de dirigir esa *Geschlechts-Verbände*. ¿Acaso los "buenos europeos" de "hoy", o sus descendientes?

Por otra parte, un texto de *El viajero y su sombra* atribuye de tal modo a la *democracia* la responsabilidad por la formación de la Europa futura (siguiendo el modo *cantonal* de Suiza) y —por estar ligado inescindiblemente a ello— la acción de derribo hasta las raíces de los nacionalismos decimonónicos, que realmente no parecería si quiera necesaria la raza de Señores para la consecución de la Europa unida. A menos que, como es probable, esa "liga de pueblos" o *Völkerbund* sea todavía un paso previo para la Europa dominadora de la Tierra.

En todo caso merece la pena citar por extenso este texto (propro, desde luego, de la etapa —digamos— "ilustrada" de Nietzsche, y que en este sentido constituye un *hápax*): "El resultado práctico de esta democratización que se está propagando será, por lo pronto, una liga europea de pueblos, en la que cada pueblo singular, deslindado según convenciencias geográficas, ocupe la posición de

un cantón, con sus derechos específicos; poco contarán entonces los recuerdos históricos de los pueblos hasta la fecha, pues bajo el dominio ávido de innovación y ansioso de indagaciones del principio democrático, el sentido piadoso de aquellos es palatinamente desarraigado hasta los cimientos. Las correcciones de fronteras que entonces se muestren necesarias serán llevadas a cabo de tal modo que sirvan al *provecho* de los grandes cantones y al mismo tiempo al del conjunto de la alianza, pero no a la memoria de ningún pasado caduco; hallar los puntos de vista para estas correcciones será la tarea de los *diplomáticos* futuros, quienes deben ser al mismo tiempo investigadores culturales, agrónomos, expertos en comunicaciones, y no tener tras de sí ejércitos, sino razones y utilidades. Sólo entonces quedará la política *exterior* inseparablemente ligada a la *interior*; mientras que hoy en día esta última no deja nunca de correr tras su orgullosa dueña y de recoger en su miserable canastilla las espigas que quedan de la cosecha de la primera<sup>99</sup>. ¡Diríase que este texto propone el programa de la actual Unión Europea! Resulta incluso, para el Nietzsche aquí recogido —y en buena medida, admirado—, un texto demasiado *democrático* y hasta *burgués*. Esas "razones y utilidades" de los políticos suenan a la "Europa de los mercaderes" (no en vano el modelo propuesto es el suizo).

Por lo demás, la alusión final a la conexión entre política exterior e interior remite directamente a la Séptima Tesis del opúsculo kantiano: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Esta reza así: "El problema de la instauración de una constitución civil perfecta (i.e.: la política interior, F.D.) depende del de una *relación exterior entre estados* conforme a ley (la política exterior, F.D.), y sin resolver este último problema no puede ser solucionado el primero"<sup>100</sup>. ¡De manera que Nietzsche se ha propuesto encontrar la solución que llevaría por fin la concordia, no sólo a Europa, sino —a través de la benéfica acción de esta— al mundo entero! Esta conjetura se refuerza si, leyendo las observaciones de esa Tesis, nos da-

mos cuenta de que Nietzsche está aquí de algún modo "deletreando" a Kant. Este dice, en efecto, que la "irremediable penuria" en que la guerra mantiene a los pueblos les obligará a establecer "un *Völkerbund*", y que de ese modo los estados serán forzados a tomar entre sí la misma resolución (o sea: en política *exterior*) que la del "hombre salvaje" tuvo que hacer con sus congéneres (en política *interior*), a saber: "deponer su brutal libertad y buscar tranquilidad y seguridad en una constitución conforme a ley"<sup>101</sup>. Como se ve, la equiparación entre los estados (en Nietzsche, los estados nacionales) y el salvajismo primitivo no puede ser más explícita. Y Nietzsche toma buena nota de ello. Ahora bien, en todo caso, Nietzsche *puede* seguir a Kant (y es un hecho que así lo hace) *hasta* la consecución de esa *Liga de pueblos* basada en la razón y en la utilidad. ¡Pero así no se acaba la historia! (Ni la contada por Kant o por Nietzsche, ni la universal). Pues esas virtudes típicamente democráticas sólo tienen sentido para Nietzsche si son puestas al servicio de los ideales *aristocráticos*, propios de los futuros "Señores de la Tierra". En todo caso, esa democracia por venir presta un servicio de enorme relevancia dentro del esquema nietzscheano: sirve de "puente" entre el *nuevo* salvajismo decimonónico alentado por el nacionalismo y la Raza de Señores (se sobreentiende además que, así como esos Estados-Nación no sobrevivirán, la actitud y el estilo de vida democráticos seguirán siendo indispensables como *precisos y finos* "instrumentos" en manos de los Señores).

## 5. Los Señores de la Tierra

De manera que no eran solamente los "solitarios", los "buenos europeos" los que iban construyendo calladamente los pilares de la Europa unida, sino también la ascendente "marea" democrática. Ambos "agentes colaboradores" son necesarios: más silencioso —y hasta inconsciente para su autor— es el esfuerzo de los primeros;

más patente y elocuente —pero de manera involuntaria— es el proceso inexorable que sigue la democracia hacia el nuevo "régimen". Los unos son los ancestros del amo; en la otra se está gestando la clase de los esclavos. Pero a ambos les une una tarea previa, y urgente: la demolición de la locura nacionalista y de su efecto: "el enfermizo extrañamiento entre los pueblos de Europa", así como de la "política de entreacto" que la acompaña<sup>102</sup>. Son ellos: "intelectuales" y "demócratas" (si se permite la actualización), los que están generando las "señales inequívocas... en las que se expresa que *Europa quiere llegar a ser una*". Insistamos, sin embargo: esa estupefa hazaña, por ahora *in statu nascendi*, es sólo preparación para la gran transformación: *la elevación del tipo* (a estas alturas no es dable pensar en "géneros" o "especies") *Hombre*. Es tiempo de parto, piensa Nietzsche (aunque también reconoce que ese tiempo se puede alargar al menos dos siglos).

¿Cómo es, cómo será el Señor de la Tierra? Porque tal era, de siempre, la tarea que secretamente le estaba encomendada a Europa: salir de la barbarie *asiática* (no sin recaídas, y no precisamente gloriosas: la última y más peligrosa, la "barbarie de la reflexión" —por decirlo con Vico— de los nacionalismos europeos, que puede a su vez incitar una nueva "invasión de los bárbaros"), pulir y refinar al habitante de esa pequeña y orgullosa península: el "cabo" de Asia, hasta hacer de él un refinado y preciso "trabajador" *cultural* (¡no se olvide en ningún caso este adjetivo!) y, de este modo, disponerse a dar por fin el salto con el que se cierre la Historia Universal: la generación del Señor de la Tierra<sup>103</sup>. Mas con ello, también, hay que dar necesariamente el paso que va del trabajador demócrata —a pesar de sus ansias de independencia y de libertad— al "esclavo" más refinado que jamás haya existido. Refinado, sí: pero esclavo, al fin.

Nietzsche no deja de testimoniar al respecto algunas dudas, y hasta cabría conjeturar en él una cierta mala conciencia (ya se sabe que la compasión es la tentación más difícil de superar por el hom-

bre). Se pregunta por qué habría de existir esclavitud en el futuro "gobierno de la Tierra" (al fin, en el *Apocalipsis* se habla de los beatos gobernantes del otro lado del tiempo; pero no se dice sobre quiénes o sobre qué "cosas" gobernarán)<sup>104</sup>. Nietzsche se hace la misma pregunta, y la evade; primero, retóricamente: en realidad no se trata de una pregunta, "sino de un hecho". Luego, cambiando el sentido fuerte de "esclavitud" por el más suave de "servicio": "En verdad, siempre *hay* esclavitud. ¡Se quiera o no se quiera! P. e. el funcionario prusiano. El sabio (*Der Gelehrte*). El monje". Podemos aceptar esos ejemplos. Pero ninguno de los hombres aludidos sirve a un Señor. El funcionario obedece al reglamento de la función pública, directamente, y a la Constitución del Estado, remotamente. Si atiende a las órdenes de su superior es sólo porque este se pliega a la vez a la misma Ley. Lo mismo se diga del sabio (que escucha en su interior la voz de la Razón, o en el exterior la aprobación o censura de la comunidad científica a que pertenece), o del monje (el cual, si obedece a su abad, lo hace sólo por ver en él un representante de Dios, y porque ve al abad mismo seguir las normas de la orden). Y es que no es lícito equiparar sin más al "servidor" y al "esclavo": el primero restringe voluntariamente su voluntad, de acuerdo con normas legítimamente promulgadas que, supuestamente, redundan en beneficio tanto suyo como de su superior —por delegación—; y aun concediendo que el segundo obedezca también voluntariamente (con lo que el término "esclavo" dejaría de tener el sentido históricamente acuñado en él), siempre lo hará en beneficio de un amo y señor que, a falta del "bucle de retroalimentación" de la ley, nunca tendrá que dar cuenta a este de sus acciones. Como es natural, el señor no "representa" a nada ni a nadie. Él es solamente él mismo: el individuo distinguido por sus propias e inimitables acciones, y basta. Nietzsche sabe que hay que pagar un precio muy duro para permitir que florezca ese Individuo *señero* (nunca mejor dicho). Pero está dispuesto a que lo pague Europa entera (y con ella, el Mundo).

Habrà que reiterar, pues, la pregunta: ¿cuáles son las virtudes que adornan al señor del fin de la Historia, al Dueño del Mundo? La verdad —cabía sospecharlo— es que Nietzsche es bastante parco al respecto. Esa extraordinaria figura sólo puede ser entrevista desde los “hombres superiores”, los “buenos europeos”. Sabemos, eso sí, que la dominación habrá de ser estrictamente *cultural* (Nietzsche habla de *Erdkultur*), y que por ello —pasada la época de la oratoria, propia de las “culturas-de-ciudad”— los “futuros espíritus libres” habrán de ser extraordinarios *escritores*<sup>105</sup>. Y sabemos también que en ellos se conjuntarán las voluntades de “poderosos hombres filosóficos (*philosophischer Gewaltmenschen*)” y de “tiranos-artistas”. Los señores, “gracias a su preponderancia de voluntad, saber, riqueza e influjo, se servirán de la Europa democrática como de su instrumento más apto y vivaz para tener en la mano los destinos de la tierra, para configurar, en cuanto artistas, al ‘hombre’ mismo”<sup>106</sup>. El último objetivo parece apuntar a que la raza señorial no sería la última creación sobre la Tierra: así como los nacionalismos y el *nihilismo* engendran —por reacción, y con la ayuda de la ciencia y la máquina— la democracia, y de esta surge la Casta de Señores<sup>107</sup>, así también esta trabajaría en la gestación del “hombre” transfigurado: ¿el *Uebermensch*, finalmente? En todo caso, la enumeración de los atributos *operativos* de los señores es significativa: parecen haber desaparecido el poder político tradicional (que, según Nietzsche, y como sabemos, “atonta”) así como el empleo de la violencia armada y el del fomento de la industria y el mercado (se supone que la “Europa democrática” —ese refinado instrumento— seguirá encargándose de lo último).

¿Cuáles serán en cambio los atributos *entitativos*, las *virtudes* que adornarán a esa suprema casta? Un fragmento póstumo propone una lista, titulada: “Los afectos *afirmativos*”<sup>108</sup>. Nietzsche enumera verticalmente las siguientes propiedades del señor: “El orgullo, la alegría, la salud, el amor de los sexos (y de las estirpes: *die Liebe der*

*Geschlechter*), la enemistad y la guerra, la veneración, finos gestos, buenas maneras y objetos bellos, voluntad vigorosa, la disciplina propia de una alta espiritualidad, la voluntad de poder, la gratitud para con la tierra y la vida”. En conclusión: “todo cuánto es rico, tiene voluntad de donación, obsequia vida y presta un resplandor áureo, y eterniza y diviniza todo el poder de virtudes *transfiguradoras*... todo lo que hace bien, toda palabra afirmativa, toda acción afirmativa”. ¡Extrañas virtudes, a fe, para un señor, al menos en el sentido corriente de ese término! Claro está que el “señor” de Nietzsche no tiene nada de corriente. Se parece en todo caso al dios —quizá, aquí, sonriente y oculto— de la jovialidad y de la afirmación incondicionada (y por tanto, del don y la entrega sin condiciones): *Dioniso*.

Sólo resta, ahora, explicar esas pasiones incrustadas en la lista, que aparentemente presentan un carácter negativo: “la enemistad y la guerra”. Dejando aparte cuanto se ha venido diciendo sobre el uso hiperbólico del último término (que designaría más bien al *pólemos* o controversia cultural y espiritual), es importante comprender el valor de esa hostilidad. Nietzsche explica el punto al hilo de una virtud que en el elenco anterior brillaba por su ausencia, y que seguramente puede constituir el *género* que engloba y da sentido a todas las virtudes de los señores: la *amistad*. Pero amistad entre la rara comunidad de los ajenos, distintos y separados. Amistad por respeto ante lo incomparable e inasimilable. Amistad hacia el otro irreductible, hacia quien *exige* necesariamente la *enemistad*, la *pasión* de distinguirse y enfrentarse. Nietzsche llama a esa virtud suprema: “amistad estelar” (*Sternen-Freundschaft*) en un extraordinario texto<sup>109</sup> escrito en primera persona, y en el que habla de sí y de un viejo amigo como si fueran dos barcos, “cada uno con su meta y su rumbo”, que bien pueden cruzarse y festejar el encuentro, y hasta recalar por un tiempo “en un puerto y en un sol”, con lo que pueden llegar incluso a creer que ya están en la meta, y que esta era

común a ambos. Pero ya se sabe: vivir no es necesario, *navegar es necesario*. De ahí que "el poder omnímodo" que brilla en las tareas a ambos encomendadas los separe y les haga recíprocamente "ajenos". ¡Pero precisamente por ello ha de serles sagrado el pensamiento de esa amistad, confiando en que una "invisible curva y órbita estelar" los vuelva a encontrar. Mas aunque ello no suceda jamás: "seguiremos —dice— *creyendo* en nuestra amistad estelar, incluso cuando ambos debamos ser enemigos en la tierra".

El texto deja pues claro el destino de la Raza de Señores, y la extraña comunidad de iguales-en-la-alteridad que ellos configuran. Ahora bien, su condición de posibilidad, su base viene dada en cambio por las virtudes del "rebaño democrático": "solidaridad, benevolencia, consideración, diligencia, moderación, modestia, indulgencia, compasión"<sup>110</sup>. Ambos elencos se copertenecen, se "hacen falta" mutuamente. A los "demócratas" se les señala así orientación y destino, asignando una meta a sus laboriosos e imprescindibles esfuerzos. Los "amigos estelares", en cambio, donan la virtud de la *extrañeza*, del asombro ante la irreductible *individualidad*. El propio Nietzsche se quería así: destinado ya desde su *origen* mezclado y marginal (tenía a su familia por descendiente de un noble polaco): "De suyo, mi origen me permite enfocar las cosas más allá de toda perspectiva local y nacionalmente condicionada: no me cuesta ningún esfuerzo ser un "buen europeo". Y por lo demás soy quizá más alemán de lo que los alemanes actuales, esos meros *Reichsdeutsche*, se pueden permitir —yo, el último alemán antipolítico. Y [...] hasta podría parecer que yo fuera alemán sólo de un modo tangencial"<sup>111</sup>.

Sean estas las últimas palabras de Nietzsche, el amigo estelar, cuyo rumbo hemos seguido desde los albores bárbaros y violentos pregregios hasta la irrupción de los no menos salvajes nacionalismos racistas, chovinistas y militaristas, acompañados por el vasto fenómeno del *nihilismo europeo*. Como fortísima reacción contra esa terrible correlación de fuerzas, surgiría la nueva "democracia", a la

cual nuestra propia época *tecnocientífica e informacional* se asemeja extraordinariamente. Y de aquella, en fin, brotaría la *Herren-Rasse*, la cual constituiría una comunidad de amigos entrañablemente extraños entre sí, de enemigos ligados por vínculos indisolubles de respeto mutuo: brillo del individuo. ¿Es este el destino de la vieja Europa? ¿Unida como una *Mischrasse*, y conectada a la *Máquina*, servir de lugar de nacimiento del último y más esplendoroso vástago de la Tierra: el *Uebermensch*?

Sería inútil —e indeseable— que nos preguntásemos por la validez y aplicabilidad de las doctrinas nietzscheanas, como si estas formaran algo así como una receta para confeccionar "buenos europeos". Podemos, debemos aprender a sujetar y "recortar" con sobriedad las exageraciones de Nietzsche, a las veces tan viscerales. Pero desde luego es admirable esa misma visceralidad cuando se vuelca contra la *barbarie nacionalista*, contra el *patrioterismo de Estado*. Admirable es su tino al desentrañar los mecanismos ocultos (anhelo de persistencia de las viejas dinastías y de medro de las nuevas empresas) tras la palabrería —entre sentimental y belicosa— de las *flamantes* patrias decimonónicas, cuyos gobiernos —sus funcionarios, sus profesores y sus intelectuales— inventan un pasado *mítico* en nombre del cual haya que matar o merezca la pena morir. Admirable, también, su repudio del racismo en general y del antisemitismo en particular. Dudosa me parece en cambio la posibilidad de conciliar el dominio de la Tierra (por más que ese *señorío* consista en libérrimas creaciones culturales, ofrecidas como canales de orientación a las bases "democráticas") con la bella e inquietante doctrina de la *amistad estelar*. ¿Es acaso posible que de la solidaridad pueda surgir, *a sensu contrario*, un sentimiento de *extranjería* vitalizador, propio de individuos distinguidos? ¿Es posible que la compasión hacia el prójimo se invierta en temor reverencial, en *estupor* ante el amigo lejano y ajeno? Preguntas son estas que tocan en lo vivo del destino de este pequeño cabo empeñado en no ser asiático.

## REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> Recuérdese la cita de Hegel, casi al inicio del ensayo (véase *supra* I.2, nota 8). Desde luego, es innegable que el europeo ha tocado y palpado (*angetastet*) todo lo extraño y extranjero, para apropiarse de ello y ser en ello. Pero nadie *habita impunemente* en lo ajeno (todo *habitat* es ajeno; y sólo aceptando esa premisa puede llegar, con el tiempo, a resultar "apropiado"). Así que Hegel podría haber caído en la cuenta de que todo tocar es *recíproco* (no hay tacto sin *contacto*), y de que, aunque sea de manera pasiva, el europeo recibe en sí lo extraño, como un *phármakon*: puede curarlo (sobre todo, de la enfermedad mortal de su "espléndido aislamiento"), mas también infectarlo y hasta exterminarlo (piénsese en las distintas epidemias que han barrido Europa; últimamente, el SIDA).

<sup>2</sup> *Der Wanderer und sein Schatten* (= WS) 188. KSA 2, 634s. El lado "sombrio" de este texto viene dado por la defensa de la "crianza" (*Züchtung*) y por el hecho de que no queda claro *quién* y con qué autoridad ha de efectuar el trasplante. Aquí no se identifica aún a ese: "médico que se sirve de esta doctrina de los medios curativos [la historia, F.D.] para enviar, temporalmente o para siempre, a cada uno al clima que mejor le venga" (Ibid.). Pues se corre el riesgo de sustituir la metáfora arborícola de Hebel y su arraigo al terreno por otra que vería a la humanidad como un conjunto de *explotaciones ganaderas*. Cf. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 2000.

<sup>3</sup> Cf. el excelente libro de Manfred Riedel, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*. Reclam. Leipzig 1997. En él se desenmascaran no sólo la patriotería exaltación (y banalización) de Nietzsche durante el período nazi, sino también su *demonización* bajo la República Democrática Alemana (Weimar, donde está el Archivo Nietzsche, quedó incluida en la Alemania Oriental).

<sup>4</sup> *Die Geburt der Tragödie* (= GdT) 23. KSA 1, 145. Mientras se comente este parágrafo, las citas serán señaladas directamente en el texto.

<sup>5</sup> En uno de sus múltiples denuos contra los alemanes dice Nietzsche: "No aguanto a esta raza, con la que uno está siempre en mala compañía, sin el menor tacto para los matices —¡ay de mí!, yo mismo soy un matiz". *Ecce homo* (= EH). *Der Fall Wagner* 4. KSA 6, 362.

<sup>6</sup> GdT 23. KSA 1, 146. Las págs. de las citas ulteriores serán señaladas directamente en el texto.

<sup>7</sup> Nietzsche procede a hacer una tácita (pero muy clara) analogía entre el estadio final de Grecia, cuando el *graeculus* "buscaba aturdirse por complemento en alguna sorda superstición oriental" (1, 148), y el alemán de la segunda mitad del S. XIX, obnubilado por la "civilizada Francia" (1, 146), y por ende a punto de perder sus raíces.

<sup>8</sup> En este caso y en el siguiente, "patria" vierte *Heimat*, ya que aquí no parece necesario hacer distingos.

<sup>9</sup> El significado del término *Empfindung* queda empobrecido al traducirlo en estos contextos como "sensación" (normalmente entendida como el último y más simple de los *sense data* en la psicología asociacionista). *Empfindung* sería en cambio algo así como una vivencia intensísima (tanto en la forma de recepción como en el contenido) que concentrara el sentido de un ámbito de la realidad. Correspondería pues más o menos al *símbolo*, y su expresión se daría en el *mito*: esa "imagen concentrada del universo", según GdT.

<sup>10</sup> WS 187. KSA 2, 634.

<sup>11</sup> Esta precisión es importante. En efecto, Nietzsche alabaré a Napoleón por habernos introducido "en la *edad clásica de la guerra*" (in's *klassische Zeitalter des Kriegs*"). Pero atiéndase a la descripción de tal guerra; pues la frase continúa: "de la guerra *intelectual* (*gelehrten*) y a la vez *popular* en el máximo respecto (según los medios, las capacidades, la disciplina)" (*Die fröhliche Wissenschaft* (= FW) 362. KSA 3, 610. Cf. también *Jenseits von Gute und Böse* (= JGB) 209. KSA 5, 140: "En la medida en que la nueva era de la guerra, en la que nosotros, los europeos, hemos evidentemente entrado..."). Esa guerra estaba al servicio de una *Vermännlichung* ("virilización") de Europa (3, 609). Y aunque despertara en su contra los movimientos nacionalistas, Nietzsche confía en que el ejemplo del Emperador (en el que reverberaría la "antigua esencia") encontrará "heredero y continuador" para llevar a cabo su gran sueño: "la Europa única... y ello, en cuanto *Señora de la Tierra* (*Herrin der Erde*)" (3, 610).

<sup>12</sup> Tal es el caso del libro, sorprendentemente tendencioso, de Domenico Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*. Bollatti Boringhieri. Turín 1991 (esp. pp. 197-199).

<sup>13</sup> WS 284. KSA 2, 678s.

<sup>14</sup> *Nachgelassene Fragmente* (= NF) 32[62]. KSA 7, 775.

<sup>15</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* (= MAM) I, 472. KSA 2, 305. Y a su vez, las sociedades privadas son engullidas por *cartels* monopolísticos, según advierte tempranamente Nietzsche en NF (1870/71) 5[105]. KSA 7, 121.

<sup>16</sup> *Unzeitgemässe Betrachtungen Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (= DS). KSA 1, 163.

<sup>17</sup> NF *Anfang 1871*, 10[1]. KSA 7, 344.

<sup>18</sup> *Germanien*, vv. 109-112.

<sup>19</sup> Nietzsche escribe a su madre (diciembre 1870): “Mis simpatías por la actual guerra de conquista alemana son cada vez menores. El futuro de nuestra cultura alemana me parece más amenazado que nunca”. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (= KSB). dtv/de Gruyter. Munich/Berlín/Nueva York 1986; 3, 164.

<sup>20</sup> Carta de 7 de noviembre de 1870. KSB 3, 155.

<sup>21</sup> DS 1. KSA 1, 160.

<sup>22</sup> *Menschliches, Allzumenschliches II. Vermischte Meinungen und Sprüche* (= MAM II). KSA 2, 511s.

<sup>23</sup> Sobre todo es altamente ilustrativo comparar los escritos póstumos sobre el nihilismo europeo con la obra de Bourget, especialmente por lo que hace al *Avant-Propos de 1885* y al cap. dedicado a Baudelaire (pp. XIX-XXVII y 3-33, según la ed. París 1925).

<sup>24</sup> EH, *Der Fall Wagner* 4. KSA 6, 362.

<sup>25</sup> Véase al respecto “El sueño romántico de Europa” en mi cit. *La estrella errante*, pp. 123-144.

<sup>26</sup> Respecto a la columna vertebral de la Modernidad: la fe en el progreso, Nietzsche se pronuncia tajantemente en contra, pero —como Heidegger, en otro respecto— ve en ello signos de un destino que ha de ser apurado hasta las heces si se pretende remontarlo, aunque su superación no depende de la mera voluntad de los hombres. Véase *Götzendämmerung* (= GD) 43. KSA 6, 144.

<sup>27</sup> De ahí la exclamación —seguida por un cierto *desideratum* que no deja de mostrar un íntimo desánimo— de Nietzsche: “¡Nada de futuro americano! [...] No creo que queramos angostarnos viendo las cosas ni al estilo cristiano ni al americano”. NF *Sommer-Herbst 1884*; 26[336]; KSA 11, 239.

<sup>28</sup> Como el propio Nietzsche se encarga de señalar, siguiendo la línea de Lucrecio... y de Hegel: “el camino a los inicios lleva por doquier a la barbarie”. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. 1. KSA 1, 807.

<sup>29</sup> Op. cit. 1, 806.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> A pesar de algunas afirmaciones coyunturales (bajo la influencia del *Libro de Manu*) sobre la “crianza” y la “domesticación” (*Züchtung / Zähmung*; cf. GD.

KSA 6, 98-102), así como sobre la pureza de la raza (todas ellas, nociones ciertamente difíciles de “digerir”), Nietzsche ha demolido siempre por lo común el mito de los orígenes con inusitada fuerza. Véase al respecto NF. 34[105]. KSA 11, 456. Lo que Nietzsche propugna en ocasiones (en otras, como veremos, apuesta decididamente por la mezcla y el cruce de razas y culturas) se parece a lo que podríamos denominar más “química” que “depuración” étnica. Se trataría no tanto de la vuelta a una raza *originaria*, cuanto del trasplante, injerto, mezcla y selección de razas, con vistas a una mayor restricción a funciones esenciales. Nietzsche podrá ser, según esto, *platónico* y *defensor de la eugenesia*, pero en absoluto *prenazi* (entre otras cosas, por su odio a todo nacionalismo).

<sup>32</sup> Es la misma idea que luego defenderá Husserl. Y aunque aquí —al menos explícitamente— no se “expulsa” simbólicamente a los gitanos y otros “residuos”, como en la *Krisis* (p. 328), sí deja fuera tácitamente a los países balcánicos de estirpe o cultura islámicos, dominados todavía por el Imperio Turco. Así, Nietzsche incluye a América en el concepto de “Europa”: “en cuanto es precisamente la tierra hija de nuestra cultura”, pero limita ese *Cultur-Begriff* a: “solamente aquellos pueblos y partes de pueblos que tengan su pasado común en el helenismo, Roma, el judaísmo y el cristianismo” (WS 215. KSA 2, 650). Como se ve, Nietzsche deja abierta la “herida” de Europa.

<sup>33</sup> Sin embargo, por una vez (y seguramente bajo el influjo de Franz Overbeck), el joven Nietzsche cae en la tentación de distinguir entre un cristianismo “malo” (el actual) y otro “bueno” (el primitivo). Y así, arremete contra la “serenidad griega” que habría introducido Eurípides (aunque más bien se está refiriendo a la “Grecia” de los alemanes: suave y lánguida, “schilleriana”), y contra la que se habrían levantado con santa indignación: “las profundas y terribles naturalidades de los cuatro primeros siglos del cristianismos” (GdT 11. KSA 1, 78).

<sup>34</sup> NF *September 1888*. 19[1]3. KSA 13, 540.

<sup>35</sup> MAM II, 323. KSA 2, 511.

<sup>36</sup> JGB 208. KSA 5, 139. De España, como cabía esperar, no señala Nietzsche sino “españoladas”. Además de la alusión al “maravilloso mundo moro de España” (El Anticristo, § 60. KSA 6, 249) que el Cristianismo destruyó, y a la ópera francesa *Carmen* (¡de la que elogia su jovialidad *afrikanisch*, y el coraje de Bizet por acercarse a “esa sensibilidad más tropical, más curtida, más calcinada”! *Der Fall Wagner* 1, 2. KSA 6, 13s.), habla también —faltaría más— del “gozo” del español: “al ver un patíbulo o una corrida de toros” (JGB 229. KSA 5, 166).

<sup>37</sup> JGB 208. KSA 5, 139.

<sup>38</sup> MAM I, 475. KSA 2, 309.

<sup>39</sup> MAM I, 475. KSA 2, 309. Cf. *supra* nota 105.

<sup>40</sup> NF (1884/85) 26[335]. KSA 11, 238.

<sup>41</sup> JGB 253. KSA 5, 197s.

<sup>42</sup> JGB 254. KSA 5, 198.

<sup>43</sup> Sobre la predilección de Nietzsche por Niza —justamente en 1885/87, el período de JGB— ofrecen excelente información D.F. Krell (texto) y D.L. Bates (fotografías) en *The Good European*. The Univ. Of Chicago Press. Chicago/Londres 1997, pp. 187-198 y (para la documentación gráfica, 221-223). Krell cita al respecto una aparentemente críptica afirmación de Nietzsche (“Niza es bastante grande; puede esconderme”: p. 195), que ahora puede quedar esclarecida si la ligamos a la alusión a los “pocos” escogidos, los solitarios que gustan de esconderse.

<sup>44</sup> GdT 21. KSA 1, 140: “Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero Apolo, al final, habla el de Dionisos”.

<sup>45</sup> JGB 254. KSA 5, 200. Ni qué decir tiene que este pasaje es uno de los centrales —y literariamente más bellos y vigorosos— de la presente investigación.

<sup>46</sup> Cf. NF (1884/85) 6[335]. KSA 11, 238. Sobre la enorme importancia que Nietzsche concede a los pueblos ruso y judío en la futura Europa, véase asimismo JGB 251. KSA 5, 194.

<sup>47</sup> *Zur Genealogie der Moral* (= GM). 3. Abh. 26. KSA 5, 407.

<sup>48</sup> GM. 1. Abh. 7. KSA 5, 267s.

<sup>49</sup> GM. 1. Abh. 16. KSA 5, 286.

<sup>50</sup> M. 205. KSA 3, 181. Todo el apartado (titulado “Vom Volke Israel”) esclarece muy bien la postura de Nietzsche.

<sup>51</sup> NF (1884/85). KSA 11, 72.

<sup>52</sup> JGB 251. KSA 5, 193.

<sup>53</sup> Heidegger ha visto muy bien este extremo en su curso sobre *Nietzsche: der europäische Nihilismus*. GA 48, 168: “El concepto nietzscheano de nihilismo no tiene en absoluto un carácter ‘negativo’; negativo lo es solamente el nihilismo incompleto y pasivo, esa árida aspiración a sustituir los valores actuales con otros semejantes pero de naturaleza más débil, proponiendo p.e. como ideal el ‘socialismo’ y la ‘felicidad universal’ en vez del ‘cristianismo’... A pesar de que

Nietzsche se define repetidas veces como ‘nihilista’, él no piensa en la ruina, la aniquilación o el ocaso; piensa más bien en el nihilismo como algo *positivo y vuelto al futuro*”.

<sup>54</sup> FW 24. KSA 3, 399.

<sup>55</sup> Cf. p.e. FW 362. KSA 3, 610; JGB 208. KSA 5, 140; NF. *Frühjahr 1884*. KSA 11, 41.

<sup>56</sup> NF (1885/86) 1[156]. KSA 12, 87.

<sup>57</sup> No es necesario insistir en que vaticinios como este fueron *leídos e interpretados* de bien distinto modo por los ideólogos del nacionalsocialismo. ¡Para evitar esa “catástrofe” (el propio Heidegger coqueteaba entre bromas y veras con la nefanda idea de la “coyunda” entre judíos y bolcheviques), el “verdadero” Pueblo Elegido (*der Deutschtum*) tendría que eliminar a ese impostor que desde hacía miles de años se proclamaba tal! Una lectura relativamente imparcial (si ello es posible; basta al menos con no adulterar los textos y comparar unos con otros) arroja en cambio como resultado que Nietzsche no veía el menor peligro ni baldón en el hecho de que los judíos pudiesen llegar a ser los dueños de Europa en el siglo XX. Léase al respecto con cuidado el par. 205 de *Aurora*: un conjunto impresionante de alabanzas a los judíos, que para su “conquista de Europa” no piensan en absoluto —dice Nietzsche— en emplear la “violencia”, sino en: “distinguirse en todos los terrenos de la distinción europea y en estar entre los primeros, hasta que llegue el momento de que sean ellos los que determinen qué es lo que haya de ser distinguido. Entonces serán llamados los inventores de los europeos, los que les indican el camino (*Erfinder und Wegzeiger der Europäer*), y cesarán de ser insultados como la vergüenza de los europeos”. Ese día, concluye Nietzsche: “al viejo dios de los judíos le estará permitido *alegrarse* de sí mismo, de su creación y de su pueblo elegido: ¡y todos nosotros, todos nos vamos a alegrar con él!” (KSA 3, 183).

<sup>58</sup> Este *caveat* es absolutamente necesario, porque existen otros textos (algunos de ellos, en *Más allá del bien y del mal*: una de las obras en las que con más detenimiento se trata del tema de Europa) en los que se habla de “razas superiores” que, como “animales de presa”, fueron —no por su “fuerza física”, sino “ánimica”, como se especifica de todos modos—: “los hombres *más completos* (lo cual significa tanto, en cada nivel, como ‘las bestias más completas’)” (JGB 257. KSA 5, 205).

<sup>59</sup> Como veremos con mayor detenimiento, Nietzsche vaticina la formación de una "democracia" futura, de la cual ya existen algunos indicios (cf. WS 293. KSA 2, 685).

<sup>60</sup> Según venimos observando, buena parte de los problemas de interpretación de Nietzsche se debe a que él utiliza los mismos términos para referirse a nociones, si no equívocas, sí al menos muy débilmente análogas. No son lo mismo los esclavos o los señores (las magníficas Bestias) del pasado que los avistados para el futuro; no significa lo mismo el tirano de la monarquía absolutista que el elogiado tirano ("Señor de Hombres") griego o el "hombre superior" (como Napoleón). No es lo mismo la Europa actual, desgarrada entre los intereses dinásticos y los de las grandes empresas (y todo ello, bajo la capa de la "democracia") que la Europa Unida del futuro. Y no es en fin —y sobre todo— lo mismo el poder (*Macht*) en el sentido político (algo que "atonta") que dominio o dominación (*Herrschaft*: algo que "libera"). Y sin embargo, para confundir aún más las cosas, Nietzsche habla constantemente de *Wille zur Macht*.

<sup>61</sup> Literal, en efecto, porque, a pesar de todas las lacras que Nietzsche ve en la democracia, Nietzsche reconoce en ella un servicio fundamental: "Las instituciones democráticas son establecimientos de cuarentena contra la vieja peste de los caprichos de los tiranos: en cuanto tal, es muy útil y muy aburrida" (WS 289. KSA 2, 683). Esto, por lo que se refiere a la rebelión contra los antiguos déspotas (plausiblemente se refiera aquí Nietzsche a los monarcas absolutos de las viejas dinastías europeas, tan odiadas por Nietzsche). Retorcido, por el sentido en que entiende Nietzsche la *promoción*, desde su seno —y para evitar el aburrimiento—, del "hombre superior" (al que el exprofesor de griego llama también, de un modo que induce a confusión: "tirano", en recuerdo de los antiguos señores de los pueblos griegos, como Edipo). Esto no es algo que sólo haya de ocurrir en el futuro. Nietzsche ofrece un caso para él paradigmático: la "elección" de Napoleón. En efecto, el "aburrimiento" producido por la democracia —al que alude el texto inicial— acaba convirtiéndose en un peso tan "insuportable" que suscita "la aparición de alguien que da órdenes de un modo incondicional", lo cual supone la "salvación" (*Erlösung*) de "esos europeos-animales-de-rebaño". Este es un fenómeno: "cuyo último y grande testimonio se mostró por el efecto que produjo la aparición de Napoleón" (JGB 199. KSA 5, 120). Por cierto, entre los muchos motivos que encuentra Nietzsche para odiar a los alemanes no es el menor el de las *Befreiungskriege* contra Napoleón, ya

que ellas acarrearán la "enfermedad y sinrazón más anticultural (*culturwidrigste*) que existe, el nacionalismo, esa *névrose nationale* de la que adolece Europa, esa perpetuación de la *Kleinstaaterei* de Europa, de la *pequeña política*" (EH. *Der Fall Wagner* 2. KSA 3, 360). En cambio, la "gran política" de Napoleón —que Nietzsche intentará renovar— consistía en lograr una Europa unida, como *Herrin der Erde* (FW 362. KSA 3, 610). Ahora bien, esa *Herrin* ha de estar a su vez regida por *Herren*. Y donde hay señores ha de haber esclavos. Por eso, y también para el futuro, vaticina Nietzsche que la *Demokratisierung Europa's* "desembocará en un tipo de hombre abocado a la *Sklaverei* en el sentido más sutil (*feinsten*) del término". Claro está que este tipo de "esclavo" —cuyas características darán pie a la figura de *El trabajador*, de Jünger— es bien diferente del antiguo (y en cambio, para bien o para mal, no es tan diferente de los "hombres libres" de la Europa y América actuales). De él dice Nietzsche que: "en caso singular y excepcional, el hombre *fuerte (starke)* se hará necesariamente más fuerte y pletórico de lo que seguramente haya sido nunca hasta ahora: gracias a un aprendizaje (*Schulung*) falto de prejuicios, gracias al prodigioso carácter polifacético de su entrenamiento, de su arte y de su disimulo (*Maske*). Lo que quiero decir es que la democratización de Europa es a la vez una institución involuntaria para la cría de *tiranos (Züchtung von Tyrannen)*, tomando la palabra en todos los sentidos, incluido el espiritual" (JGB 242. KSA 5, 183). De todas formas, no deja de ser preocupante (aunque con seguridad Nietzsche nunca habría pensado en un sujeto así como candidato a Señor de la Tierra) que Hitler fuera elegido *democráticamente* y luego *aclamado* como *Führer*, de modo que en este caso la democracia alemana (por la debilidad del *Zentrumspartei* ante la doble amenaza del KPD y del NSDAP) fue en el *peor* sentido de la palabra (excluyendo desde luego el espiritual): "una institución involuntaria para la cría de *tiranos*". Lo que fue escrito como esperanza de "redención" se ha tornado en la realidad en una siniestra maquinaria de muerte.

<sup>62</sup> GD. *Was den Deutschen abgeht* 1. KSA 6, 103.

<sup>63</sup> He aquí el texto completo, de importancia vital para los fines de este ensayo: "Comprender, pues, a Europa como Centro de Cultura: las estupideces nacionales no nos deben cegar ante el hecho de que, en la *región superior*, existe ya una *progresiva dependencia mutua*. Francia y la filosofía alemana. R. Wagner entre 1830-50 y París. Goethe y Grecia. Todo tiende a una *Síntesis del pasado europeo en tipos espiritualmente supremos*" (NF *Frühjahr 1884*. KSA 11, 42).

<sup>64</sup> MAM I, 261. KSA 2, 217.

<sup>65</sup> Véase MAM II, 316. KSA 2, 506s.

<sup>66</sup> FW 377. 3, 628-631. Citamos la pág. directamente en el texto.

<sup>67</sup> Cf. WS 275. KSA 2, 671.

<sup>68</sup> Con respecto a la guerra, véase el apartado IV.2; recordemos tan sólo que Nietzsche admite la guerra sólo si es necesaria como "preparación" para un incremento de cultura. Pero además, Nietzsche utiliza el término muchas veces de una manera metafórica, para referirse a una actitud *polémica* contra lo establecido (ya sabemos de su amor por las exageraciones). Incluso al final de su vida, cuando se aprecian síntomas de desvarío (declaración de guerra al Segundo Reich, lucha por el dominio de la tierra, etc.), una lectura cuidadosa de los textos lleva a dudar de que Nietzsche defienda aquí una guerra *real*, en los campos de batalla. Así, el famosísimo fragmento póstumo sobre *Die grosse Politik*, de los últimos días lúcidos del filósofo, es mucho menos "belicoso" de lo que a la ligera se interpreta. Comienza de modo estruendoso: "Lo que yo traigo es la guerra". Pero puntualiza a renglón seguido: "No entre pueblo y pueblo". Es decir, no se trata de una guerra entre naciones. El segundo párrafo se abre con una frase que deja claro su carácter de *pólemos* cultural, sin empleo de más armas que la del "martillo" filosófico: "Lo que yo hago es llevar la guerra a todas esas cosas absurdas de pueblo, clase, raza, profesión, educación, cultura: una guerra como la que hay entre ascenso y ocaso, entre voluntad de vivir y *sed de venganza* contra la vida, entre probidad y pérfida mendacidad". En ambos casos (Fr. 25[1]. KSA 13, 637) se trata claramente de una bien poco sangrienta (al menos, directamente) "lucha de papel" a favor del individuo, y contra todo lo demás (para Nietzsche, invenciones que ahogan al individuo). Lo mismo se diga del muy "agresivo" últ. cap. ("¿Por qué soy un destino?") de *Ecce homo*. Nietzsche vaticina allí que habrá una *Krisis* ligada a su nombre "como ninguna ha habido en la tierra": mas al punto la califica de "colisión de conciencias" (*Gewissens-Collision*), y renuncia al efecto, no sólo a ser "soldado", sino también a su correlato: el "santo" ("No quiero ser ningún santo; para eso, mejor ser un bufón (*Hanswurst*) [...] A lo mejor soy un bufón": KSA 6, 365). Así que hay que tomar *cum grano salis* eso de: "Yo no soy un hombre, soy dinamita (*Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit*)" (ib.). En todo caso, se trataría de una "dinamita de papel y tinta", cultural. En GD 44 (KSA 6, 145) deja Nietzsche por demás claro que toda esa dinamita, todas esas explosiones, no son sino metáforas. Los gran-

des hombres nietzscheanos son *condensadores culturales*. Y su "guerra" se mueve en el plano de la Cultura. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que la Pluma no haya de ser a largo plazo mucho más efectiva que las Armas (o que *acabe* moviendo a estas en su favor).

<sup>69</sup> De entre los muchos ejemplos, quizá la lista más completa de "hombres superiores" sea la de JGB 256 (KSA 5, 201s.). Nietzsche nombra allí a Napoleón, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer, al "tardorromanticismo francés" (suponemos: Delacroix, Flaubert, Baudelaire) y —"generosamente"— a Wagner, todos ellos *espíritus libres*: "buenos europeos" (FW 357. KSA 3, 600), aunque incapaces de desprenderse aún del último y más tenaz rasgo del "viejo" hombre: la compasión (cf. *Also sprach Zarathustra*. IV, 15. KSA 4, 364).

<sup>70</sup> WS 125. KSA 2, 608.

<sup>71</sup> MAM I, 213. KSA 2, 163.

<sup>72</sup> En este punto es necesario el recuerdo de Novalis y su *Die Christenheit oder Europa* (1799).

<sup>73</sup> FW 347. KSA 3, 582.

<sup>74</sup> Contradictoriamente, porque la voluntad sólo puede activarse allí donde se encuentra un desequilibrio entre lo que algo es y lo que ello *debiera* ser, de modo que la satisfacción en la cosa constituiría la muerte de la voluntad... y de la cosa misma, porque ella *consiste* en ese desequilibrio entre su existencia y su esencia..

<sup>75</sup> GM. 3. *Abh.* 14. KSA 5, 368.

<sup>76</sup> Cf. JGB 201. KSA 5, 123.

<sup>77</sup> Cf. M. 162. KSA 3, 146.

<sup>78</sup> NF (1885/86) 2[131] 10. KSA 12, 131.

<sup>79</sup> JGB 208. KSA 5, 138.

<sup>80</sup> NF (1885/86) 2[144]. KSA 12, 138. Es digno de nota que Nietzsche y Hegel se acerquen extraordinariamente en este punto. Véase el final del Ms. de 1821 sobre *Filosofía de la religión* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 3. Neu hg. von Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo 1995; 3, 95).

<sup>81</sup> Cf. GD. *Was den Deutschen abegeht* 3. KSA 6, 105.

<sup>82</sup> Vid. *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. 9. KSA 1, 313.

<sup>83</sup> Y en efecto, Nietzsche propondrá (se supone que como final de la "edad clásica de la guerra": véase *supra* IV.2, nota 11) el advenimiento de la "época

trágica en pro de Europa: condicionada por la guerra contra el nihilismo" (NF (1885/87) 5[50]. KSA 12, 202).

<sup>84</sup> FW 380. KSA 5, 633.

<sup>85</sup> Carta de 13 de marzo de 1881. KSB 6, 68. El viaje se frustró —entre otras cosas— por el súbito estallido de la guerra en la zona. Meses después, confía Nietzsche a "Peter Gast" (Heinrich Köselitz) su deseo de "viajar a las altiplanicies mejicanas, cerca del Pacífico, para encontrar algo similar (p.e. Oaxaca), e incluso entonces tendría que habérmelas con una vegetación tropical. Así que trataré de retener este Sils-Maria en mi vida" (Carta del 14 de agosto de 1881. KSB 6, 113).

<sup>86</sup> Nietzsche se deja arrebatar aquí por: "La dicha (*Glück*) africana, la jovialidad fatalista, con ojos que miran seductora, honda, pavorosamente; la melancolía lasciva de la danza mora; la pasión relampagueante, aguda y súbita como un puñal; olores que vienen nadando de la tarde amarilla del mar, y junto a los cuales el corazón se asusta, como si recordara islas olvidadas donde una vez estuvo, donde debiera haberse quedado para siempre" (NF. *Nov. 1887/Märch 1888*; 11[49] (319). KSA 13, 24). Ya en *Also sprach Zarathustra* se deja arrebatar este "profeta al revés" por su "sabio anhelo" para volar "hacia futuros lejanos, tales que ningún sueño vio todavía, hacia sures más cálidos que los soñados por los creadores de imágenes: allí donde los dioses, danzando, se despojan, avergonzados, de todos los vestidos" (3. *Von alten und neuen Tafeln 2*. KSA 4, 247). Esta inversión axiológica (avergonzarse de ir vestido) se esclarece acudiendo a FW 352 (KSA 3, 588). El hombre moderno —se dice allí— es un "animal domesticado" al que le avergüenza ir desnudo. Por eso se viste con el disfraz de la moral, convirtiéndose en un *Heerdenthier*. A este respecto es conocida la anécdota de que, días antes de hundirse en la locura, Nietzsche fue visto por su patrona de Turín bailando desnudo, en su cuarto.

<sup>87</sup> MAM I, 265. KSA 2, 220 (subr. mío).

<sup>88</sup> Cf. FW 344. KSA 3, 577 (Todo el par.: "En qué medida también nosotros somos piadosos", es altamente relevante para la relación entre ciencia, moral y religión).

<sup>89</sup> Título del instructivo par. 218 de WS. KSA 2, 653.

<sup>90</sup> *Ibid.* Véase también el par. 220, en la misma pág., y WS 280. KSA 2, 675.

<sup>91</sup> FA 4785. KSA 3, 310.

<sup>92</sup> Recuérdense que "hombre futuro" designa al nuevo "demócrata" y, en cambio, "hombre del futuro" a la nueva Raza de Señores.

<sup>93</sup> Cf. WS 193. KSA 2, 685.

<sup>94</sup> KSA 5, 182s.

<sup>95</sup> NF. *Nov. 1887-Märch 1888 11* [31] (310). KSA 13, 17.

<sup>96</sup> Loc. cit. KSA 13, 18.

<sup>97</sup> KSA 5, 183.

<sup>98</sup> NF 2[57]. KSA 12, 87.

<sup>99</sup> WS 292. KSA 2, 684. He reproducido la tr. de A. Brotóns. Akal. Madrid 1996; II, 207s.

<sup>100</sup> I. Kant, *ídee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie Textausgabe (= Ak.). de Gruyter. Berlín 1968; VIII, 24.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Cf. JGB 256. KSA 5, 201. La cita siguiente corresponde también a este par. y pág.

<sup>103</sup> Cf. NF. *Frühjahr 1884*. 25[221]. KSA 11, 72.

<sup>104</sup> Cf. Ap. 22, 5.

<sup>105</sup> WS 87 ("*Gut schreiben lernen*"). KSA 2, 592. Nietzsche insiste aquí en la necesidad de la traducibilidad y de la difusión libre y omnímoda de la comunicación: "Ahora bien, escribir mejor significa también al mismo tiempo pensar mejor, encontrar en cada caso algo más valioso que comunicar, y poder hacerlo de verdad; llegar a ser traducible en el lenguaje de los vecinos". El objetivo es pues la libre circulación de ideas... entre señores, se supone, y por la mediación de los sensibles aparatos de lectura-escritura-descifrado de los esclavos postdemócratas: "que todo bien llegue a ser común y que a los *libres* les esté todo a libre disposición" (subr. mío). La finalidad última será: "la dirección y el control de la entera *cultura de la tierra*" (También aquí es mío el subr.).

<sup>106</sup> NF 2[57]. KSA 12, 87s.

<sup>107</sup> Cf. NF. *Frühjahr 1888 14*[10]. KSA 13, 222.

<sup>108</sup> NF. *Frühjahr 1888 14*[11]. KSA 13, 222s.

<sup>109</sup> FW 279. KSA 3, 523s.

<sup>110</sup> JGB 199. KSA 5, 120.

<sup>111</sup> EH. *Warum ich so weise bin*. 3. KSA 6, 267.



V. *Mitteleuropa* y España: un centro poco  
definido y un cabo que no levanta cabeza

De cuando en cuando juntaban alguno su mano derecha con la de Sancho, y decía: "*Español y tudesqui, tuto uno: bon compañero*". Y Sancho respondía: "*Bon compañero, jura Di*", y disparaba con una risa que le duraba una hora.

Miguel de Cervantes<sup>1</sup>.

Puede parecer extraño que en los análisis anteriores hayamos prestado voz y dejado explayarse exclusivamente a pensadores alemanes (aunque tangencialmente hayan sido citados Valéry o Derrida). Creo con todo que hay buenas razones para esa restricción: en primer lugar, este ensayo se ocupa de las *doctrinas filosóficas contemporáneas* (esto es: a partir de la Guerra Franco-Prusiana) que, además, puedan ser consideradas como formando parte esencial del sistema o de la concepción general del autor (con lo cual quedan fuera las opiniones, por ejemplo, de Karl Jaspers o de Benedetto Croce). Por eso, dicho sea de paso, el título *Filosofía de Europa* ha de ser leído en el doble sentido del genitivo subjetivo y objetivo: no solamente filosofía *sobre* Europa, como un tema más, sino también y sobre todo las doctrinas por las cuales un puñado de pensadores se

*sienten eminentemente europeos*, con lo que, reflexionando sobre el ser y el destino de Europa, hacen que esta por así decir *reflexione sobre sí misma*. Y en segundo lugar, y precisamente por ese carácter reflexivo, se han escogido aquí aquellas concepciones que puedan resultar de alguna ayuda en el momento de perplejidad en que se encuentra la cultura europea en general y, políticamente hablando, la Unión Europea en particular. No atendemos, en consecuencia, a las opiniones de escritores, historiadores, politólogos o poetas, como hace Denis de Rougemont en su exhaustivo estudio, realmente útil, pero que a veces corre el riesgo de convertirse en una *miscelánea* de opiniones<sup>2</sup>. De todas formas, y como se aprecia incluso en esa misma obra, apenas si cabe citar fuera de los autores aquí considerados a Auguste Comte, el cual —aparte de corresponder a un período anterior al aquí escogido, razón por la que se ha sacrificado incluso a Novalis, Kant o Hegel— limita su “análisis científico” (tal como él mismo lo llama) a la serie más privilegiada socialmente: la de la raza blanca europea, de la cual se escogen —santones laicos— a los grandes genios de nuestra civilización (algo así como una élite de la élite)<sup>3</sup> con el fin de formar un: “Sistema general de conmemoración pública, destinado sobre todo a la transición final de la Gran República Occidental, formada por las cinco poblaciones avanzadas, francesa, italiana, alemana, británica y española, siempre solidarias desde Carlomagno” (Tal es el largo, pero muy esclarecedor subtítulo del *Calendario positivista* de 1850). Como se ve, salvo el “detalle” de incluir al pueblo español —en un momento no muy brillante de su historia—, no cabe aprender gran cosa de tan romántica concepción sobre una futura *Gran República Occidental*<sup>4</sup>.

## 1. Algunas razones geopolíticas sobre la predilección de los filósofos alemanes por Europa

Homo Europaeus Albus sanguineus, torosus  
Pilis flavescentibus prolixis; oculis caeruleis.  
Levis argutus, inventor.  
Tegitur vestimentis arctis. Regitur ritibus.

C. Linneo<sup>5</sup>.

¿Cabe adelantar alguna razón por la que las doctrinas filosóficas más dignas de consideración en torno a Europa hayan surgido en autores alemanes? Creo que sí, aun dejando desde luego a un lado la más o menos fantástica idea (o juicio de valor) de que la filosofía alemana conectaría directamente con la gran época del pensamiento griego, siendo su única digna sucesora. Si todo fuera así de fácil, la respuesta caería de suyo: no sólo con respecto a Europa, sino en todos los ámbitos serían los pensadores alemanes los mejores<sup>6</sup>. Más convincente parece acudir en este caso a razones de tipo geográfico e histórico, necesariamente entremezcladas. Bajando de Escandinavia, los antiguos germanos se asientan ya desde fines del Neolítico en las costas del Mar del Norte y se adentran luego tierra adentro siguiendo los grandes cursos fluviales, hasta llegar por el este a las riberas del Vístula (al otro lado del cual se asientan desde el siglo VI d.C. los eslavos), por el oeste a las del Rin y por el sur a las del Danubio (Íster), chocando así con el *limes* del Imperio Romano<sup>7</sup>. Como cabe observar, estas fronteras coinciden aproximadamente con las de la soñada —soñada por los *teutómanos*, claro— Gran Alemania (engullendo desde luego a Polonia, a Bohemia, Moravia, etc.), establecida tan sólo durante los sangrientos 12 años del régimen nacionalsocialista. En cualquier caso, y aun teniendo en cuenta solamente las fronteras actuales de la República de Alemania, es evidente que la falta de grandes accidentes naturales (sobre todo hacia el es-

te, y especialmente por el noreste báltico) en el asentamiento de los pueblos germanos ha conllevado de siempre una marcada indefinición de los límites dentro de los cuales pudieran considerar esos pueblos un territorio como *suyo propio*. El predominio secular de la ganadería sobre la agricultura en las *Sippen* permitiría por lo demás una mayor predisposición a las migraciones, acentuadas por la presión de los hunos, a finales del siglo II d. C. La indefinición de fronteras y la consiguiente facilidad de movimientos<sup>8</sup> facilita así la tendencia a identificar ese “corazón de los pueblos” con la entera Europa, y lo que es más grave: a confundir un cierto “aire de familia” cultural con la unidad económica y política, bajo la égida de un Estado fuertemente centralizado: algo que comenzó —como vimos al tratar de Nietzsche— con el *Reich* bismarckiano y culminó de manera catastrófica en el Tercer *Reich*. No es necesario insistir en este momento, por lo demás, en la archisabida *invasión de los bárbaros*, ya que sobre ello incidirá nuestro Ortega y Gasset, como veremos.

Es evidente en cambio que el emplazamiento de Francia e Inglaterra vino propiciado por cerramientos naturales que coadyuvieron poderosamente a forjar un temprano sentimiento de unidad nacional, a pesar del feudalismo (en Francia, con el establecimiento de los francos y del flamante Imperio Carolingio; en Inglaterra, con la unión primero de anglos y sajones y la posterior irrupción de los normandos). El enclaustramiento de Francia entre el Rin, los Alpes, los Pirineos y los dos mares, así como el carácter insular de Inglaterra (dejando aparte el problema de la convivencia con escoceses e irlandeses, todavía hoy no del todo resuelto) no contribuyeron desde luego a que en esos países fuera acuciante el problema de una futura Europa unificada. En Francia, el movimiento *cosmopolita* ilustrado y el estallido de la Revolución (en nombre, no se olvide, de la “Diosa Razón”, identificada luego con el Ser Supremo) hizo soñar a sus élites no tanto con el dominio de Europa cuanto con la identificación de Francia con la vanguardia de la entera Humanidad (aunque hu-

biera que pasar primero por la consecución de unos Estados Unidos de Europa), hasta llegar casi al extremo de la veneración de la Nación Una e Indivisible en cuanto manifestación colectiva del reino —bueno, de la República— de Dios sobre la tierra, casi como si se tratase de una Segunda Venida: esta vez ya como nación, y no como mero individuo (tal habría sido en cambio el caso de Jesús)<sup>9</sup>. Y mientras que Francia prepara al mundo para esta abolición universal de fronteras (comenzando en 1830 con la ocupación de Argelia y siguiendo con Marruecos, el África subsahariana e Indochina), Inglaterra se enrosca en ese “espléndido aislamiento” que llevó al ministro Castlereagh a rechazar la invitación para ingresar en la Santa Alianza (Francia, Prusia, Austria y Rusia), aduciendo modestamente que el Reino Unido se conformaba con el dominio de los mares, encomendando las tierras de Europa al *balance of power* de esas grandes potencias. De ahí que, con la salvedad de Edmund Burke<sup>10</sup>, haya que esperar —en condiciones dramáticamente muy distintas— a Arnold Toynbee con su *A Study of History* para que encontremos cierta preocupación por el sentido de Europa (aunque él habla mejor de Occidente), aunque ya dentro de una mirada panorámica y comparatista, y dejando sin examinar —al usar la doble tenaza del recuerdo glorioso de la civilización grecorromana por un lado, y de las justas acusaciones de agresión que el resto del mundo comienza a hacer a Occidente por otro— lo único para nosotros interesante, a saber: la función y el destino de la Europa contemporánea. Y es que, para Toynbee, con el fin de la II Guerra Mundial se inicia un nuevo capítulo de la Historia Universal, siendo Rusia y China las potencias que ocupan ahora el lugar de agresores tras el agotamiento de Europa, a la que se agradecerían los servicios prestados: haber difundido la “civilización” (con todas las lacras que se quiera) por todos los continentes<sup>11</sup>.

Así pues, parece que tanto por efectiva comisión como por omisión (por parte de pensadores no alemanes) ha sido cosa espe-

cíficamente alemana la preocupación por el destino de Europa en cuanto tal, bien diferenciada de América y Rusia (y por tanto, de eso que nebulosamente viene llamándose Occidente, y en el que —salvo el ancho paréntesis del período soviético— es obvio que debe ser incluida Rusia). Con ello quedaría de algún modo justificada nuestra atención a pensadores de la talla de Nietzsche, Husserl y Heidegger.

## 2. España, Europa en miniatura

La civilización europea duda a fondo de sí misma.  
¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna  
civilización haya muerto de un ataque de duda.

José Ortega y Gasset<sup>12</sup>.

Y sin embargo, no es posible dejar a un lado un caso verdaderamente intrigante y que nos toca bien de cerca, a saber: no solamente son filósofos alemanes quienes se han preocupado especialmente por el “hecho diferencial” (si así queremos llamarlo) de Europa, por la función de esta con respecto al resto del mundo y con respecto al propio país. También lo han hecho filósofos *españoles*, y con una dedicación e intensidad que —al contrario de sus congéneres germánicos— no han tenido por lo común para otras temáticas; o más exactamente, como si las demás cuestiones por ellos tratadas (desde la inmortalidad del hombre al sentido de la ciencia, desde el valor último de la realidad a la función y alcances de la razón) estuvieran indisolublemente entrelazadas por la pregunta por Europa, a su vez inseparable de la pregunta por España: por su ser, por su devenir y por su deber ser. Cosa extraña esta, y de no poca monta: que para lo poco que se ha filosofado en España, y los pocos que lo han hecho, el tema de Europa haya resultado de tan quemante urgencia. Y como en el caso de Alemania, también aquí podrá ser de utilidad echar mano de una consideración doble, esto es: de orden ge-

opolítico e histórico (aquí hay que citar el año a la vez fatídico y destinal, el inicio y el fin de tantas cosas: 1898).

Y es que sólo se precisa echar una ojeada a un mapa cualquiera de Europa para darse cuenta de que el cabo occidental de Asia, a pique de desgajarse del inmenso continente por la cordillera de los Urales en su vertiginoso descenso hacia el suroeste, se va tornando progresivamente más estrecho y como puntiagudo, hasta que, de golpe, los Pirineos parecen frenar su caída *in extremis* y el subcontinente ensancharse y remansarse en la Península Ibérica, como si esta constituyese su cabeza (y ya da qué pensar el hecho de que esa “cabeza” esté abajo, al cabo del cabo asiático, como si se tratase de un nadador que, con gigantescos pies en el trampolín de los Urales, se zambullese en el Océano, esquivando la peligrosamente cercana punta de Africa):

Eis-aquí se descobre a nobre Espanha,  
Como cabeça ali da Europa toda<sup>13</sup>.

Aquí, en esta pesada cabeza de un cuerpo al revés, los Pirineos sirven a su vez de encogidos “Urales”, separando irremediablemente a España del resto (tal un cuerpo mal avenida, a punto de perder la cabeza); Castilla remeda con su seria gravedad una árida *Mitteleuropa*, prestando precaria estabilidad y firmeza al conjunto; la Cornisa cantábrica parece como dispuesta en cambio a separarse, a *aislarse* del resto y a navegar hacia sus brumosas hermanas célticas y britanas; igualmente Cataluña, protuberante al este, parece más dispuesta a volcarse hacia Francia (en la cual penetra la propia Cataluña histórica, con el Rosellón y la Cerdeña) que a mirar al otro lado del Ebro; el levante subcatalán recuerda en fin con su clima y feracidad a Italia, hacia la cual apuntan los cabos de la Nao y San Antonio, como prolongaciones amebáticas y casi digitales: señalando un destino efectivamente cumplido en los siglos XVII y XVIII (bastan

unos paseos comparativos por los cascos históricos de Valencia por un lado y de Nápoles y Palermo por otro para que entre por los ojos esa semejanza en el estilo global de vida). No es extraño, según esto, que Salvador de Madariaga tuviera a España por “una Europa en miniatura”<sup>14</sup>.

Fuera de la comparación queda al parecer Andalucía<sup>15</sup>, dado su sabor “islámico”, entreverado de formas arquitectónicas barrocas contorsionadas de manera variopinta y como ligeramente mareaadas, de resultas del viaje de vuelta de esas formas: de la América hispana, a la llamada “Madre Patria”<sup>16</sup>. Pero ese “al parecer” ha introducido ya el necesario *caveat*. Constituye un arraigado prejuicio (compartido, como veremos, por Unamuno y Ortega) el creer que “Europa”, la Europa “de toda la vida”, está formada por los troncos germánico (incluyendo en él la escisión anglosajona), latino y —como a regañadientes— eslavo, dando así la espalda al conglomerado suroriental de nuestro continente: los Balcanes, ese enrevesado mosaico en el que se cruzan la etnia eslava (mayoritaria) con la latina (Rumanía), y donde pervive ese magnífico “resto” de la Antigüedad (en etnia y en lenguaje), engarabitado en esa otra península —correlato de la ibérica— en la que se inició Europa: Grecia. La razón de ese descomunal “olvido” no es tanto racial (salvo rabietsas ideológicas como la que veremos en Ortega, nadie negará que Rusia es Europa, como también lo son Polonia, Chequia o Eslovaquia) cuanto política y religiosa: los Balcanes (incluyendo en ellos a Grecia) han estado bajo la dominación del Imperio Otomano (no diremos que la han “sufrido”) hasta bien entrado el siglo XIX, y en algunos casos (como en Creta) hasta la mismísima desaparición del Imperio, al final de la I Guerra Mundial: no sin dejar “islas” musulmanas (Bosnia, Albania) en este atormentado “patio trasero” de Europa<sup>17</sup>. La analogía resulta ahora, creo, patente: Andalucía (junto con Extremadura y buena parte del levante español, al sur de Valencia) es equiparable (y no sólo en historia: también en clima y agricultura) al extremo sur-

oriental de Europa, con el cual hace armónico *pendant*, salvo por el hecho decisivo de que Castilla “liberó” de los moros<sup>18</sup> a esa vasta región (y Portugal, al Algarve) a lo largo de la Edad Media (y con carácter definitivo a finales del siglo XVI, con la expulsión de los moriscos), mientras que la paralela contienda con el mucho más pujante Imperio Otomano se extenderá durante toda la Edad Moderna (Hungria no se sacudió el “yugo” musulmán —por decirlo con el truculento lenguaje habitual— hasta bien entrado el siglo XVII), y sólo concluirá (no sin los rebotes de violencia actuales) con la liquidación de los grandes Imperios (junto con el turco, el austríaco y el *Reich* de égida prusiana) en esa prolongación del siglo XIX que constituyó la Gran Guerra.

Así que España —al menos, geopolíticamente hablando— es algo así como el epítome o compendio de Europa; pero para serlo necesita justamente estar de algún modo separada de esa misma Europa que ella, en miniatura o en caricatura, “repite”. Y así es: la cordillera pirenaica ha funcionado —no sólo simbólicamente— como una muralla de separación. ¿Quién no conoce la *boutade*: “Europa termina en los Pirineos”, que es como decir —desde el otro lado— que “África se extiende hasta los Pirineos”? La propia historia de España sabe —casi pendularmente— de esa extremosa antítesis, según la cual o bien España se ha “volcado” en Europa, interviniendo decisivamente en la configuración política del continente, o bien, por el contrario, se ha enclaustrado (*ensimismado*, según la voz cara a Ortega), cerrando sus fronteras y dedicándose a lamer en privado sus heridas, mirando al soslayo como si nada hubiese: *stolz wie ein Spanier*, “orgullosa como un español”, según dicen todavía los alemanes. En el primer caso recordemos por ejemplo los esfuerzos de Fernando el Católico y de Carlos V por poseer —contra Francia— los territorios que antiguamente, según el Tratado de Verdún (843), configuraban la Lotaringia: el eje en torno al cual gira la entera Europa de norte a sur, de los Países Bajos al Franco Condado,

Borgoña y la Lombardía, hasta llegar a Nápoles y las dos Sicilias tras pasar el "bache" de los Estados Pontificios; un eje que después, en las regiones paradigmáticas de la Alsacia y la Lorena, será sucesivamente prenda codiciada por Alemania o Francia, como si se tratara de la dolorida cicatriz de Europa. En el segundo caso cabe mencionar la política de los Austrias menores, las luchas fratricidas (primero, entre isabelinos y carlistas; luego, la guerra civil; y ahora, el terrorismo vasco) o la "neutralidad" española en las dos guerras mundiales del siglo XX. Pero además, si en esos dos casos se trata de la relación de España con Europa, también es digna de mención la relación contraria: la intervención de Europa en España, desde la Guerra de Sucesión a la muerte de Carlos II de Austria y la supuesta Guerra de la Independencia, que supone la utilización de España como tablero de ajedrez entre la Francia napoleónica e Inglaterra, hasta los Cien Mil Hijos de San Luis —enviados por la Santa Alianza para acabar con las veleidades liberales en España— y las Brigadas Internacionales y la intervención de fuerzas del Eje en la pasada guerra civil. Basta por demás un punto de reflexión para observar la estrecha conexión existente, caso por caso, entre los períodos de supuesto "enclaustramiento" que hemos reseñado y la intervención de Europa en la vida social y política española. A Europa le ha interesado conservar su "cabeza" mucho más de lo que normalmente se cree, y viceversa: España ha procurado controlar el desarrollo y dirección de su "cuerpo" siempre que se ha creído con fuerzas suficientes para ello. Y ese "cuerpo" ha sido identificado las más de las veces —a través desde luego de la dinastía habsbúrgica, y luego para contrapesar la excesiva preponderancia borbónica— con el área de habla y cultura alemanas: el Sacro Imperio Romano Germánico.

A todo ello hay que añadir desde luego el desastre de 1898: un primer aviso de la pujante potencia norteamericana a una nación europea (por más que capitidismuida), casi como un ejercicio de "calentamiento" en vistas de las sucesivas intervenciones (en esta

ocasión, decisivas) de 1917 y 1941. España pierde sus últimas colonias ultramarinas, aunque todavía le queda participar en la más bien vergonzosa Guerra de África, para repartirse con Francia el "Protectorado" de Marruecos. En plena Restauración, y tras la triste aventura europea de Amadeo de Saboya y de la Primera República, la retracción de España a sus límites peninsulares (con la amenaza ya en puertas —por parte de Cataluña y de Vasconia— de que aun ese territorio se vea fragmentado) coincide con el advenimiento de una generación fuertemente influida en lo cultural por el pensamiento germánico (piénsese en el krausismo y en la Institución Libre de Enseñanza), pero que en lo político simpatiza paradójicamente con los movimientos liberales y socialistas franceses, y que en sus mejores representantes presenta un rasgo común: la *regeneración* de la vida social y política de una España postrada.

#### REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> *Don Quijote de la Mancha*. II, c. LIV. En *Obras completas*. Aguilar. Madrid 1970, p. 1699.

<sup>2</sup> *Tres milenios de Europa*. R.O. Madrid 1963 (orig.: 1961).

<sup>3</sup> Cf. *Cours de Philosophie Positive* 1830-42, tomo V ; cit. en Rougemont, op.cit., p. 229.

<sup>4</sup> Rougemont (ib.) tilda de "delirio racional... el pensamiento europeo (*sic* por europeísta, F.D.) de los sansimonianos y de Comte en particular". Sin embargo, Ortega —buen conocedor de Comte— tomará muy en serio esa idea de la solidaridad "desde Carlomagno", como veremos. Lo que no se ve muy bien es tal solidaridad en los británicos.

<sup>5</sup> "El hombre europeo es blanco, sanguíneo, musculoso; / de largos y rubios cabellos, con ojos azules. / Fértil de ingenio, inventor. / Se cubre con vestidos apretados. Se rige por usos" (En D. de Rougemont, op. cit., p. 130).

<sup>6</sup> Aunque parezca mentira, esta *grecómana* idea (que los alemanes sólo admiten parangón con los griegos, de quienes han recogido la antorcha filosófica)

no es exclusiva de un Husserl o de un Heidegger, sino que es defendida también por José Ortega y Gasset. Bien es verdad que nuestro filósofo distingue en 1908 —también extremosamente— dos tipos de hombres entre los alemanes: los *filisteos* (para los cuales no tiene sino palabras de desprecio) y los *filósofos* (a los que aprecia por encima de todo): “Afortunadamente no conocemos en España nada que se asemeje a la incultura, a la vulgaridad de espíritu, a la pobreza de energías de la Alemania filisteo. Desgraciadamente no tenemos ni sospecha de lo que ha traído al mundo y soporta ella sola, la Alemania del filósofo, del pensador” (*Las dos Alemanias. Obras completas* (= O.C.). *Revista de Occidente*. Madrid 1963-1969; X, 24. Cuando se trate de libros, citaré directamente en mi texto, señalando la sigla, más el tomo y página).

<sup>7</sup> Es muy instructivo al respecto el mapa “Edad Media / Pueblos germanos” del *Atlas Histórico Mundial*, de H. Kinder y W. Hilgemann. Istmo. Madrid 1972<sup>3</sup>; I, 112.

<sup>8</sup> Valga de ejemplo la colonización del valle del Danubio —míticamente cantada, como vimos en I.4, nota 19, por Hölderlin— y de los Alpes orientales, junto con la irrupción de los magiares y húngaros hacia el 900, llevaría a destruir la incipiente unidad territorial eslava, separando violentamente así a los eslavos del norte de los del sur: simplificando mucho, a Rusia de los Balcanes. Ya en este desgarramiento se prefiguran los conflictos ulteriores entre el Imperio Zarista y el Austro-Húngaro por el “reparto” de los Balcanes, de manera análoga al de Polonia entre Rusia y Prusia, en el siglo XVIII.

<sup>9</sup> Como se sabe, fue Victor Hugo el gran defensor de los Estados Unidos de Europa, pero como una mera etapa intermedia. Repárese en esta extrema conclusión de la vieja conseja *Gesta Dei per Francos*: “En el siglo XX habrá una nación extraordinaria. Esta nación será grande, lo que no la impedirá ser libre. [...] Esta nación tendrá por capital París y se llamará Europa. Se llamará Europa en el siglo XX y en los siglos siguientes, más transfigurada aún, se llamará la Humanidad. La Humanidad, nación definitiva, y desde ahora entrevista por los pensadores, esos contempladores de las penumbras”. Eso escribía Hugo en 1867, en un art. titulado “El porvenir” (cit. en Rougemont, p. 244). Pero ya en ese mismo año, y con ocasión de la Exposición Universal de París, el vate “acelera” y, apostrofando a Francia, *vaticina* (tal es su oficio): “Tú eres demasiado grande para no ser más que una patria. Uno se separa de su madre que se ha convertido en diosa. Todavía un poco de tiempo y te desvanecerás en la tansfiguración. Eres tan

grande que no vas a existir más. Ya no serás Francia, sino la Humanidad; ya no serás nación, serás ubicuidad. Tú estás destinada a disolverte por completo en radiación, y nada es más augusto en esta hora que la desaparición visible de tu frontera” (op. cit. p. 245).

<sup>10</sup> El cual se limita por lo demás a denostar al jacobinismo francés por haber roto esa especie de *Commonwealth* formada por el “agregado de naciones” europeas, las cuales formaban antes una “agradable variedad, que recreaba e instruía el espíritu, enriquecía la imaginación y afinaba el sentimiento” (*Letters on the Proposal for Peace with the regicide Directory of France*, 1796; cit. en Rougemont, p. 185s.). No parece sino que Burke echara de menos sus paseos por el “jardín” de Europa o hubiera sido fundador de uno de los primeros *tour operators* para el solaz del turista inglés.

<sup>11</sup> Puede paliarse el agotador esfuerzo de enfrentarse con los volúmenes de *A Study of History* acudiendo al mucho más asequible: *The World and the West*, Oxford Univ. Press. Oxford 1953.

<sup>12</sup> *Meditación de Europa* (= ME). O.C. IX, 251.

<sup>13</sup> L. de Camoens, *Os Lusíadas*. III, XVII, 1-2.

<sup>14</sup> *Bosquejo de Europa*. F.C.E. México 1951, p. 48.

<sup>15</sup> Fuera queda también, obviamente, Portugal, que no puede ser objeto aquí de nuestra consideración. Baste señalar que su forma alargada y como de abrupta precipitación hacia el Atlántico (aquí desembocan casi todos los grandes ríos de la península), así como los agitados y hasta belicosos avatares de su historia *contra* España, han llevado a Portugal a oficiar de “nueva Fenicia”, conquistando un emporio comercial más amplio y disperso que el español pero, salvo en el caso de Brasil, establecido efectivamente al estilo fenicio, y luego inglés: mediante ciudades-factoría en África, la India o China, dejando casi intacto el tejido cultural, económico y político del *Hinterland* de los pueblos con los que traficaban. No es extraño pues que, tras su decadencia, cayeran en la órbita de un larvado “colonialismo” (o al menos protectorado) inglés, haciendo ahora el Propio Portugal de *Hinterland*.

<sup>16</sup> Por ideológico y desgastado que resulte el epíteto, siempre será preferible al de *Metrópoli*, adecuado en cambio para nombrar a las potencias coloniales “continentales” (Francia, Holanda e Inglaterra), que concentraban la eficiente administración de las *chartered companies* en una Ciudad-Medida: París, Londres o Amsterdam. España importaba de América metales preciosos (que

enseguida pasaban a incrementar la circulación monetaria europea), pero exportaba al Nuevo Mundo “regiones” o incluso “España en miniatura”, sin que la capital: Madrid, fuera desde luego una ciudad que diera la talla, la Medida. Al contrario, tanto los Austrias en El Escorial como los Borbones en Aranjuez prefirieron vivir *como si fueran señores feudales*, con su propio territorio, de modo que la Villa y Corte (ya es significativa esta antitética dualidad) no pudo desarrollarse económica y culturalmente: su centralidad era sólo simbólica, al contrario del valor que alcanzaron las dos grandes ciudades periféricas: Sevilla y Barcelona.

<sup>17</sup> Sobre la interminable guerra en los Balcanes véase *infra* VIII.3.1.

<sup>18</sup> Hablando rigurosamente, el término usual de “Reconquista” es un disparate, sólo comprensible por el afán ideológico —y racial, si es que no directamente *racista*— de situar el nacimiento de España como nación en los turbulentos años de la *dominación visigoda* sobre la población hispano-romana. De esta manera, algunos ideólogos (incluyendo entre ellos a Ortega) podían y pueden todavía soñar con una cercanía espiritual y de *sangre* con los pueblos germánicos, por no hablar de la *raza aria*.

## VI. El “alma medieval” de don Miguel de Unamuno

Todas las dificultades, paradojas y hasta contradicciones anteriormente citadas presiden la vida pública e intelectual del *Praeceptor Hispaniae*: don Miguel de Unamuno, y se encarnan en su propio, testarudo y sin embargo cambiante "yo". Él es por así decir la "cabeza" de una pléyade de intelectuales (Azorín, Ganivet, Maeztu; y luego Ortega, Marañón, Zambrano) para los que el problema de la identidad y sentido de España es a la vez el de Europa, hasta el punto de que los argumentos en un caso pueden trasladarse apenas sin cambio al otro. No sin motivo: la pluralidad de razas, etnias, pueblos y lenguas de Europa se repite en pequeño formato en España. Y la duda de que —a partir de 1917— el continente europeo pueda seguir manteniendo una cierta hegemonía frente a las grandes "supranacionalidades" emergentes a sus flancos (los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) sirve de acicate para pensar al mismo tiempo cómo mantener unida una supuesta "nación" que, pasados los fastos imperiales, descubre sorprendida en su seno la proliferación de "naciones" que pretenden desprenderse de un "corsé" estatal cada vez más ajado.

De entre los muchos rasgos que —como iremos viendo— comparte Unamuno con Nietzsche (téngase en cuenta que este es sólo de una generación anterior —20 años—) no es el menor el de la estrecha conexión, y más: imposibilidad de separación entre la vida y la obra; ambas, apasionadas; ambas, agitadas por profundas conmociones que, a veces (o "a las veces", como gustaba de escribir don Miguel), suscitan la impresión (y quizá no sólo la impresión) de que nos hallamos, no sólo ante cambios radicales de orientación en distintos períodos, sino ante contradicciones en una misma etapa. Precisamente por ello, y para desbrozar un tanto la exuberante selva del pensador vasco, parece razonable —y cortés— anticipar aquí la *via dolorosa* que constituyera el *itinerarium mentis* de don Miguel de Unamuno, y que yo he ordenado así: 1) nacionalismo vasco "redentor" y antiespañolista; 2) regeneracionismo y consiguiente apertura a Europa para curar los "males de la patria" poco antes denostada, España, junto con una visión "neoherderiana" de la integración final de los pueblos en la Patria Universal (la Humanidad); 3) socialismo de corte utópico y romántico; 4) quijotismo como "religión nacional", lo cual implicaba una radical revalorización de la España "mística" frente a la Europa de la "razón y la ciencia"; 5) búsqueda de conciliación entre política (economía) y religión ante el estallido de la Gran Guerra, considerada como la "Revolución europea"; 6) desengaño ante el curso político (surgimiento de dictadores) y fuerte reacción religiosa (especialmente durante el exilio en París, con la publicación de *La agonía del cristianismo*); 7) intento de comprensión (*alterutalidad*) de las "razones" de los dos grandes movimientos totalitarios: el fascismo y el bolchevismo; y 8) amargura impotente ante la "guerra incivil" y sombrías profecías sobre el fin de Europa y, por ende, de la civilización cristiana. Por último: 9) se intentará ofrecer una interpretación de conjunto de la actitud de Unamuno frente a Europa, en parangón con la de Nietzsche.

## 1. Confesiones de un hijo de Euzcalerría

Para comenzar, leamos esta cadena de interrogaciones: "¿A qué, pues, empeñarnos en reconstruir las naciones por ninguno de los criterios que he examinado y combatido? ¿Qué conviene más, que acuartelemos por decirlo así las razas o las mezclemos o confundamos? ¿Qué separemos a los hombres por las lenguas que hablen, o los unamos y por este medio enriquezcamos todos los idiomas? ¿Que dividamos a los pueblos por las leyes que los rijan o los agrupemos, y por los conflictos que de la diversidad surjan hagamos sentir la necesidad de un solo derecho?". Al pronto, y sin más indicación, uno creería asistir a una polémica, interiorizada en un alma dubitativa y torturada, entre un burkeano diversificador y un jacobino centralista en torno al futuro de las naciones europeas. Y sin embargo, se trata de un fragmento de *Las nacionalidades*, de don Francisco Pí y Margall<sup>1</sup>, uno de los ínclitos presidentes de la breve Primera República Española, y hegeliano de pro. Esa obra fue leída con avidez por un adolescente Unamuno, que en su Bilbao natal soñaba con el *federalismo* allí defendido, y que veía en esa obra: "una especie de escritura sagrada... en vista siempre a la redención de nuestra Euzcalerría"<sup>2</sup>.

La analogía no puede ser más sencilla: Euzcalerría es a España lo que España a Europa. Y más de un separatista actual estaría tentado de "simplificar", eliminando el término medio. Sin embargo, las características que Pí y Margall atribuye al pueblo vasco: "amor a las propias leyes, una ciega devoción a sus caudillos y un ciego espíritu de independencia", junto con su resistencia "a toda clase de unidad política"<sup>3</sup>, son perfectamente aplicables también al *hirsuto celtíbero* de Unamuno y de Ortega. De la misma manera, los trenos "sabinianos" del joven Unamuno llorando "la postración y decadencia de la raza" (vasca, se entiende), invocando "el árbol santo de Guernica" y maldiciendo a la "sierpe negra" (el ferrocarril) que llevaba a Euzkadi

"la corrupción de allende el Ebro"<sup>4</sup>, son equiparables *mutatis mutandis* a la sentencia "agustiniana", españolista y antieuropea de Ángel Ganivet: "noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas"<sup>5</sup>, si es que no queremos recurrir —ahora, comparando la Alemania de la *Kultur* con la Francia de la *Zivilisation*— al joven Nietzsche para hallar igual concepción<sup>6</sup>. Podemos sustituir pues las variables *ad libitum*, que argumento y función seguirán siendo los mismos, a saber: la difícil adecuación —o al menos, coexistencia— entre el *nacionalismo* (y más si, como en el joven Unamuno, está transido de romanticismo rural, de nostalgia por los orígenes "maternos") y la *unidad política* (el *estatalismo*, en un sentido muy laxo). Una disparidad que, en el caso de Unamuno, nunca llegó a mediana conciliación, y que se expresará en su ulterior —inestable y poco convincente— defensa simultánea del progreso económico (transfiguración del lado "político") y de una religión trágica (metamorfosis universalizante —y personalísima, a la vez— del adolescente "nacionalismo" maternal)<sup>7</sup>.

De todas formas, el ardor nacionalista *bizkaitarra*, excluyente y antiespañol, desaparecerá en breve tiempo. Ya en su tesis doctoral de 1884, *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, abandona Unamuno ese "engreimiento de nuestra raza" (IV, 113), desechando la idea de raza como "construcción ideológica". Algo que, por cierto, vale también en lo que se refiere a una supuesta raza española: "hablar de raza española es no saber lo que se dice" (IV, 156). Por el contrario, el lenguaje, en cuanto signo de *humanización* y separación de lo animal, es *fichteanamente* alabado (no sin cierta contradicción, al menos terminológica, porque Unamuno sigue hablando de "raza") como: "espíritu de la raza" (IV, 157)<sup>8</sup>. Ahora bien, todo depende de que esa "raza" (nosotros hablaríamos mejor aquí de "etnia", ya que no se trata de una cuestión biológica, sino cultural) no se petrifique en *casta*. Cuando esto ocurre, cuando un idioma se *enquista* y llega a ser incapaz de respirar fuera de su

"nicho ecológico", se agosta y marchita, sin poder y sostenerse en la dura competitividad cultural: también los idiomas pueden estar en peligro de extinción como algunas especies animales, en esa suerte de *struggle for life* de índole evolucionista (entre hegeliana *suo modo* y spenceriana) en la que cree don Miguel, que examina al *euskara* como si este fuera ya casi un fósil<sup>9</sup>. Ahora bien, hay que apresurarse a decir que Unamuno no se limita a cambiar un idioma moribundo (el vascuence) por otro supuestamente floreciente (el castellano), como tampoco procede a una "muda" de nación. Ni la España de la Regeneración ni la anquilosada Castilla pueden ser consideradas de otro modo que como seres enfermos, necesitados de una "cura" radical (Joaquín Costa hablará del "cirujano de hierro", y hasta Ortega caerá a veces en la tentación de exigir una intervención *manu militari*), ni el castellano: expresión al cabo del dogmatismo de la casta, puede sin más servir —postrado como está— como clave de regeneración y europeización. Con un giro claramente *nietzscheano* (no el único, en ese "buen europeo" que fue Unamuno), ese castellano *castizo* (que nosotros podríamos llamar "rancio") es en efecto acerbamente criticado por su falta de *matices* (advírtase que en el texto se "matiza" lo en él intenido, utilizando —al igual que hace Nietzsche— el término francés *nuance*): "De tal modo ha encarnado en la lengua el empecatado dogmatismo de la casta que apenas se puede decir nada en ella sin convertirlo en dogma al punto; rechaza toda *nuance* (en este caso mejor que matiz). Una lengua de conquistadores y de teólogos dogmatizantes, hecha para mandar y para afirmar autoritariamente. Y una lengua pobre en todo lo más íntimo de lo espiritual y abstracto"<sup>10</sup>.

## 2. De la difícil regeneración de España

Por lo que hace a nuestro tema no es empero tan interesante ese cambio en la valoración de la patria chica y su lenguaje (no será el

único en Unamuno: sin ir más lejos, recuérdese su "conversión socialista" en 1897) cuanto lo que a él subyace, a saber: el rechazo de toda *mitificación romántica de los orígenes*, como si nuestro joven pensador estuviera de algún modo repitiendo el *itinerarium mentis* nietzscheano. En 1886 se pronuncia tajantemente al respecto, con la facundia típica de la época: "¿Cuándo entraremos en el período crítico? (recuérdese el título de su tesis: F.D.). ¿Cuándo daremos de mano a los entusiasmos patrios faltos de medida y dejaremos para siempre el período infantil en que los pueblos buscan en sus orígenes y antigüedades, misterios, grandezas y quimeras? Lo pasado es pasado: busquemos glorias para el porvenir" (IV, 140). Sin duda viene influenciada esta apuesta por el futuro (y, por ende, en contra de toda tradición *casticista*)<sup>11</sup> por la aparición en 1882 de un libro que —juntamente con el krausismo de la Insitución Libre de Enseñanza— echó los cimientos del *regeneracionismo* español: *Reconstitución y europeización de España*, de Joaquín Costa<sup>12</sup>, el cual lanza allí su célebre exhorto a cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid para que nadie lo saque de nuevo, *muerto*, a ganar batallas. La alusión era obvia: una gloriosa tradición, ya *muerta* y amojamada, no podía servir en adelante de pretexto a las fuerzas conservadoras para seguir manteniendo estancado al país.

Muchos años después, y en una de sus obras capitales: *Del sentimiento trágico de la vida*, recuerda Unamuno ese influjo y su reacción contra un autor que, también él, habría sido y querido en el fondo lo contrario de lo que decía y exigía: "se dio el caso —dice— de aquel archiespañol Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y... conquistar África (malévola alusión a la desdichada Guerra de Marruecos, F.D.). Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía..., brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotis-

mo como religión nacional" (ST, p. 268). La "blasfemia" se explica en efecto mirando hacia atrás: por la impronta *regeneracionista* y antitradicional propia de los cinco *Ensayos sobre el casticismo* (1895), donde la figura de Don Quijote es entendida en un sentido bien distinto a la de la deslumbrante *Vida*, de 1905. Allí es el Cabalero de la Triste Figura justamente eso, la triste contrafigura de una España en liquidación de los restos coloniales de existencia, y que en sus aspavientos parece un loco aquejado de delirios de grandeza, sin darse cuenta del ridículo que está haciendo *fuera de su casa*. Por eso, y con Cervantes, es bueno que muera Don Quijote para que Don Alonso Quijano sea realmente, aunque *in articulo mortis*, el Bueno. Lo que hay que hacer con ese Quijote es, como se lee ya en la tesis doctoral: "curarle y curarle encerrándole" (IV, 242). La consigna es evidente: si se quiere regenerar España, es necesario primero hacerla "volver en sí", sacarla del "encantamiento" de los próceres de la Restauración, a quienes se podría adjudicar la difusión hipócrita de un *slogan* luego famoso: que "España va bien", ocultando así la "atmósfera de bochorno" en que ella estaba sumida.

No deja de ser paradójico (aunque quizá menos chocante ahora, tras haber hecho alusión al buscado paralelismo geopolítico y espiritual entre España y Europa) el hecho de que Unamuno identifique la salvación de España, en cuanto *ensimismamiento reflexivo* (o sea, en cuanto búsqueda de su propia *intrahistoria*, según el término famoso que enseguida dilucidaremos), con la *apertura* al aire libre de Europa. Pues la decadencia de España se ha debido a un "encierro" *toto caelo* distinto al ahora terapéuticamente propuesto para curar al postrado Don Quijote<sup>13</sup>: es el enclaustramiento *castizo* de "¡Santiago y cierra España!", propugnado por una Castilla "de vieja cepa", apoyada en el doble brazo del *unitarismo católico* y de una moral puramente externa, de "orden y mando", diríamos. Es el "viejo espíritu *histórico* nacional que reacciona contra la europeización"<sup>14</sup>. También el joven Unamuno, pues, emplea un cliché repeti-

do *ad nauseam* (lo cual no obsta para que sea verdad, aunque no debiera ser tan simplista): los culpables han sido Castilla y la Inquisición, la ley impuesta (en nombre de no se sabe qué *esencialismo*, conocedor del arcano "ser" de España) y la religión, no menos inculcada por el temor y la superstición. Sin embargo, es bien sabido que, al menos por lo que respecta a Castilla —y a su "campeador", Don Quijote—, Unamuno —el futuro Rector de Salamanca— cambiará de opinión, como hombre capaz de albergar dentro de sí al menos dos patrias (las Vascongadas natales y la entrañable Castilla), integradas —como los demás "terruños"— en "la patria humana universal" (I, 801). Y si él puede interiorizar esa subordinación, esa *compossibilitas* de especies dentro del género humano (y nunca mejor dicho lo de "género"), ello se debe también a su concepción romántica del "gran hombre", según la cual los "genios y los héroes" no son sino: "hombres que en su persona han expresado más que el resto el fundamento humano colectivo"<sup>15</sup>.

Cabría denominar esta actitud del Unamuno inmediatamente anterior a la crisis de 1897 como *integración diferencial dialéctica*, algo que podríamos describir diciendo que, tanto en el nivel colectivo de la nación como en el singular de la persona, ambas son más grandes cuanto más vigorosa y extensa es su acción *ad extra*, a la vez que se subordina esta a un ideal integrador. Por eso exige Unamuno un "ideal extrínseco, que de nada sirve la concentración, sino a la expansión enderezada y en vista de ella. ¿Para qué España? Tal es nuestro problema ahora" (IV, 242). Tenemos pues, para empezar, un juego —como de *sístole*— de *concentración* y de *expansión* (concentración, en cuanto rechazo de todo lo accesorio e inessential: sea externo —por caso, imitación de lo europeo— o interno, obediencia a una supuesta tradición, impuesta coercitivamente; y expansión, no en cuanto invasión violenta en lo ajeno, sino como difusión en lo otro-de-sí, el cual, por ser justamente el otro *del* primero, se halla positivamente dispuesto a ser fecundado por el movi-

miento expansivo de aquel, según acontece en la relación aristotélica de *potentia activa* y *potentia passiva*). Mas a ese juego *sistólico* le corresponde indefectiblemente el juego —como de *diástole* del corazón patrio— de *extrañamiento* / *entrañamiento*, teniendo en cuenta que el primer término no es sinónimo de *alienación* (al contrario: es manifestación de la *propia* energía, suscitada por un estímulo externo) ni el segundo de *enclaustramiento* (al contrario: sólo se entraña aquello que, no siendo propio, resulta sin embargo —por su índole, y por la acción asimiladora del receptor— *apropiado*). De ahí la grandeza de España cuando esta intervenía activamente en la configuración de la incipiente Europa moderna, y su decadencia al aislarse en nombre de una "tradición nacional" que no sería otra cosa sino la invención desesperada del caciquismo y de la religión para perpetuar sus privilegios. Y de ahí también que el propuesto "encierro" de Don Quijote tenga como simultánea contrapartida la apertura a Europa. Apertura, ciertamente, y no mera "importación" o implantación de las costumbres y las instituciones foráneas. Europa ha de ser *incentivo* y *ocasión* para el despertar de España. Pero la *regeneración* ha de surgir desde dentro, desde la *intrahistoria*: "El porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intra-historia, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que le despierten vientos y ventarrones del ambiente europeo"<sup>16</sup>.

El concepto de *intrahistoria* supone la aportación de Unamuno al intento de solución del dilema falaz en el que queda estancada por lo común toda consideración histórica. El dilema consiste en ver a la historia, o bien como la *nostalgia* del presente respecto a una grandeza pasada y por el momento perdida (tal la actitud *reaccionaria* —más que "conservadora", porque aquí no hay nada ya que conservar—; por caso, los que quisieran montar de nuevo al Cid en su caballo para que gane batallas aun muerto), o bien como la *esperanza* respecto a un glorioso porvenir, con tal de que sepamos re-

primir la tentación de o muerto y abrírnos a los síntomas de lo nuevo (tal la *regeneración* costista, sellando el sepulcro del Cid y propugnando la europeización de España). En ambos casos se pretende conjurar un presentemiserable en nombre de un tiempo ausente (de un tiempo que *yano* es o que *todavía no* es). Pero es obvio que si esa ausencia no se hallara *latente* (*intrapresente*, podríamos decir), hincada en el propio presente como oprobio o sugestión, no podría ser en absoluto *sentida*. Debe de haber pues, por debajo de los "tiempos-ahora" de la cronología, algo así como un *bajo continuo*, en el cual se *modulan*—según su respectiva *afinidad*— esos momentos, formando con su *armónicos*, de este modo, la *melodía* que llamamos "nación". Este símil musical me parece más adecuado para intentar una aproximación al sentido de la intrahistoria—tal como *de hecho* utiliza Unamuno esa noción— que las citas que el propio Unamuno (a las veces, *demasiado* escritor) aporta como esclarecimiento. Así, habla de la intrahistoria un poco *obscurum per obscurius*, llamándola (que no definiéndola) por caso como: "la sustancia de la historia [...] la verdadera tradición, la eterna"<sup>17</sup>. Certera y expresiva es en cambio—como de costumbre— la contextualización histórica brindada por Pedro Cerezo, el cual acerca la noción de "intrahistoria" a las *Idea para la filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder (si no me equivoco, Cerezo alude implícitamente a la *Humanität*: la finalidad de convergencia en la pluralidad, una *teleología* implícita en cada pueblo y comprobable explícitamente en las etapas históricas de su desarrollo). También la definición que propone es esclarecedora: "La intrahistoria sería así la historia profunda en que se comunican, en el fondo universal humano, las plurales historias nacionales" (ib.).

Sólo que, de este modo, el problema de Europa (siquiera fuese como *terminus medius* entre los pueblos históricos y la humanidad) parece perder todo sentido. El exacerbado Unamuno parece soste-

ner en este caso una insólita posición a la vez *romántica* (admisión de la intrahistoria y del destino intransferible, exclusivo de cada pueblo) e *ilustrada* (no sólo defensa del *cosmopolitismo*, sino de la disolución futura de los pueblos en la Patria única), pero de modo que una tesis estorba a la otra. En efecto, mientras que la noción de intrahistoria parece aludir a una *naturaleza* específica para cada hombre y para cada pueblo<sup>18</sup>, por el lado cosmopolita ha de criticar nuestro filósofo la idea de nación: esta no sería solamente un fenómeno *pasajero, transitorio*, sino que su existencia dificultaría la ansiada unidad *ecuménica*: "La nación, como categoría histórica transitoria, es lo que más impide que se depure, espiritualice y cristianice el sentimiento patriótico, desligándose de las cadenas del terruño, y dando lugar al sentimiento de la patria universal"<sup>19</sup>. Ambas concepciones, pues: la naturalista y la cosmopolita, parecen inconciliables. Claro está, siempre cabe intentar resolver la dificultad de sostener a la vez la pervivencia del pueblo y el carácter obsoleto de la nación estableciendo distingos (algo a lo que Unamuno no parecía muy proclive): el pueblo no sería la "nación", sino esa modulación intrahistórica a la que acabamos de hacer alusión (de modo que no podría ser captado en la historia "superficial", sino en la "tradición eterna"); y "nación" aludiría aquí más bien al *Estado Nacional* (tal como la Alemania de Bismarck).

Si esta interpretación del joven Unamuno es relativamente plausible, entonces los Pueblos serían en la futura Patria Universal y Única lo que los ciudadanos son ahora en su respectivo Estado-Nación: los miembros y como la *existencia* de esa Entidad esencial. Pero, sea como sea, parece que en este caso Europa está "de más", a menos que implícitamente (como hizo en 1799 Novalis, luego Husserl, y tantos otros) se tenga a Europa si no como idéntica a esa Patria Universal (algo así como la *respublica noumenon* kantiana), sí al menos como su más cercana imagen histórica.

### 3. La etapa socialista

En todo caso, tras la "conversión" socialista de 1897 se acercará más Unamuno a la noción de "pueblo" y, en consecuencia, se distanciará del "cosmopolitismo" (el cual no dejaría de ser el manto *liberal* y *humanista* con el que se cubre las vergüenzas del capitalismo). Y así, aunque por una parte parece ensayar una suerte de conciliación entre las dos tendencias (la particularista y la universalista), parece tener claro por otra de qué lado se halla el verdadero enemigo. Pues aunque defiende "la conjunción del hondo sentido histórico popular [...] y el alto sentido ideal", las oraciones auxiliares de este texto, que debieran explicitar ambos sentidos, más bien dejan ver su imposibilidad, dadas las trabas reales a que los dos se enfrentan. El primero, el "pueblo", ha de refugiarse —dice— "hoy, ante las brutalidades del capital, en la región y el campanario". Y el segundo ha de hacerlo "en el cosmopolitismo más o menos vago del libre cambio" (I, 981). Pero es claro que ninguno de esos sentidos "materializados", por sí solos o conjuntados, puede satisfacer las exigencias de Unamuno, cuyas simpatías no van dirigidas desde el luego al sistema del "libre cambio". Al pueblo, dice: "Tratan de separarlo, para vencerlo mejor, los que en todas partes lo explotan" (I, 982).

### 4. El quijotismo como religión nacional

Y sin embargo, es justamente esa simpatía hacia el pueblo sufriente la que lo llevará también a desconfiar de toda solución economicista o política que conlleve —como necesariamente ha de hacerlo— un repudio de las locas aventuras quijotescas. Comienza así una reivindicación de ese verdadero "Cristo nacional" que fue don Quijote —abandonados ya para siempre los denuestos regeneracionistas— para Unamuno, como auténtico "despertador del sueño dogmático" de lo que podríamos considerar como "razón instrumental", o

sea esa mediocre racionalidad que sirve de sedante, o mejor, que es el factor esencialmente constitutivo de eso que Ortega denominará enseguida "masas", y que ya en la primera página de la *Vida de Don Quijote y Sancho* ("El sepulcro de don Quijote") fustiga Unamuno con palabras que suenan a descripción zoológica: "estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren" (III, 51).

Pero aquí no se tratará —como mucho antes en Platón, y luego en Nietzsche y en Ortega— de andar buscando a los "pastores" de esas muchedumbres, a esos "hombres superiores" nietzscheanos o "minorías egregias" —al decir de Ortega—, que dirijan a la masa para sus propios y más altos fines (cuidando con todo de satisfacer también los de aquella: la masa obediente). Al contrario, y de un modo que hace de este pensador un sujeto más "presentable" (para bien y para mal) a los ojos de la democracia neoliberal en que hoy vivimos, alejándolo en cambio del extremismo pseudonietzscheano de Ortega y su reivindicación del *homo elegans*<sup>20</sup>, estima Unamuno —de acuerdo en este punto con Nietzsche— que el ascenso de la democracia es tan irresistible como *deseable*: que sólo la clase representativa de ese régimen, la *clase media*, permite escapar de los extremos de una masa obtusa y gregaria<sup>21</sup> y de una democracia tan altiva como exangüe. Y ello se impone aún con mayor fuerza en el plano intelectual que en el económico: "Lo malo es que no tenemos sino una enorme masa de plebe intelectual y una muy escasa aristocracia de la misma especie. Nos falta clase media de la cultura; nos falta algo así como una burguesía del espíritu deseosa de ilustrarse"<sup>22</sup>.

No ocurre lo mismo en el plano religioso —y metafísico— de la realización personal (aunque cabe argüir plausiblemente que para Unamuno —y no sólo para él— difícilmente puede surgir "nada menos que todo un hombre" fuera de esa "burguesía" ansiosa de ilustración). Sea como fuere, la "locura" de don Quijote —rescatado

y reinterpretado por Unamuno como una especie de kierkegaardiano "Caballero de la Fe" — está puesta ahora al servicio de una misión superior a la encomendada al gobernante de turno. Pues don Quijote no pretende dirigir a nadie, sino sacar literalmente *de quicio* a los individuos, ya sean componentes de la masa (como Sancho) o de la aristocracia, ya sea esta intelectual (como el bachiller Sansón Carrasco) o de sangre (los duques). Su tarea consiste en disgregar y disolver esos extremos con el fin de encontrar, allá en el fondo —como un precipitado—, *personas* capaces de vivir como él: *Imitatio Domini Quixotis*. De este modo se empieza a vislumbrar el respecto político que justifica, de tejas abajo, la posición metafísico-religiosa de Unamuno: la desesperada creencia en la inmortalidad personal del hombre entero, de carne y hueso y alma, exige para su difusión, para ser tomada en serio, el previo caldo de cultivo de una clase media intelectual, algo sólo posible en democracia. Así, remedando la famosa cuestión: ¿Qué le ha dejado España a Europa en cuestión de ciencia y de política?, se pregunta y se contesta Unamuno: "¿Y qué ha dejado Don Quijote?", diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*" (ST, p. 280).

Ahora bien, la defensa de esa "locura" (ib.: un término demasiado fuerte, que Unamuno suele paliar añadiéndole: "generosidad, heroísmo", es decir virtudes "derrochadoras", antieconomicistas y de cierto sabor dionisiaco) puede implicar desde el punto de vista metafísico o gnoseológico un cierto *antirracionalismo* (aunque mejor sería hablar aquí de *anti-intelectualismo*, ya que es el entendimiento analítico, cortante y definidor, lo mentado bajo el rótulo de "razón"); pero desde el respecto político, esa concepción no implica desde luego un refugio en posiciones reaccionarias. Tengo para mí

que el juicio de Pedro Cerezo al respecto es absolutamente atinado<sup>23</sup>: Unamuno enlazará siempre la libertad civil (un liberalismo con toques anarquizantes) y la sinceridad religiosa (un "catolicismo" agónico, más cercano en su carácter trágico y nunca conciliador al protestantismo o a Pascal que a un cómodo jesuitismo casuístico, y menos a un *nacionalcatolicismo*). He aquí una advertencia que desgraciadamente no será atendida: "En resolución, no volvamos a las andadas, y se repita con la Patria lo que con la Iglesia ocurrió. No sirva la Patria como la religión sirvió, de pretexto para ahogar la libertad de conciencia"<sup>24</sup>.

## 5. La Gran Guerra, como Revolución Europea

Pero dijimos antes que el ensayo de conjuntar *herderianamente* la pluralidad de los pueblos con el ideal *escatológico* de fusión cordial de estos en una humanidad (*Menschheit*) absolutamente adecuada a su esencia (*Humanität*) parecía dejar fuera de juego a lo que podría ser una etapa intermedia en esta teleología: la "estación Europa". Y da la impresión de que la difícil conciliación de esta noción política con la creencia metafísica en la inmortalidad personal debería disipar aún más las preocupaciones de la juventud de Unamuno sobre la europeización de España. Sin embargo, la Gran Guerra puso dramáticamente de manifiesto la simplicidad de ambos esquemas y de su supuesto común, a saber: que cada pueblo pudiera "cantar" a su manera la canción de la Humanidad, sin que los otros debieran o pudieran intervenir en ello para sumarse al canto, para corregirlo o hasta para exigir silencio en vista de una radical desafiación (una posición que hoy denominaríamos: "relativismo cultural"), o que cada individuo pudiera alzarse, también según su leal saber y sobre todo *querer*, a persona, a encarnación del Hombre (algo semejante a lo que ya en su día tildó Jacobi, contra Fichte, de *egoísmo trascendental*). Pero aún peor fue la progresiva subordina-

ción del respecto “popular” bajo el respecto del “Yo personal”. Pues la querencia socialista —entendida como obediencia o al menos observancia de una causa defendida y promovida por un partido— le duró poco a don Miguel. Al contrario, con intensidad cada vez mayor fue creciendo en él la idea de que un *individuo elevado por sus propias fuerzas a Persona* (él mismo, sin ir más lejos) representaba a la conciencia española, o mejor: que él *era* la conciencia, y que por ende su acción y su encendido verbo se bastaban para la verdadera “regeneración” de España. ¡Sólo que ello estaba entonces diametralmente en contra tanto del derecho de cada pueblo para seguir su camino, en pie de igualdad con los otros, como de los distintos *egos* para escoger su realización personal! Y si, tomado con todo rigor, lo primero (por utilizar una expresión popular: la idea de “café para todos”, sean pueblos o individuos) condenaba todo intervencionismo (tal el *pacifismo* inglés, que Ortega denostará en *La rebelión de las masas*) a costa de aislar intolerablemente a los pueblos y a los individuos entre sí, lo segundo (el individuo *genial* que —profeta él— le dice a su pueblo lo que ha de hacer, y que está dispuesto también, en cuanto que los demás pueblos se descuiden, a dictarles igualmente normas de conducta y de desarrollo) conduce a un *despotismo intelectual* que parece aún más inaceptable.

El conflicto europeo de 1914 no supuso desde luego una solución a ese dilema (que no era en absoluto exclusivo de la torturada alma de Unamuno): más bien lo exacerbó. Pero sirvió para que el apasionado catedrático de Salamanca cayera en la cuenta de que, en efecto, allí había un dilema. Desde el principio era evidente que Unamuno debía ponerse del lado *aliadófilo*, en cuanto defensor de la democracia parlamentaria (y por tanto, defensor en general de la *palabra*), frente al imperialismo *militarista* germánico<sup>25</sup>. Es más: Unamuno levantó su airada voz contra la en su opinión mezquina *neutralidad* española (otra ocasión perdida, como verá también Ortega). *Tendríamos que haber entrado en guerra*, pensaba. Pues con

innegable buena fe (y con indiscutible miopía), Unamuno consideraba la contienda como una ampliación a escala *européa* de la revolución francesa (naturalmente, dejando fuera a alemanes y austríacos, que juegan ahora un papel semejante al del *Ancien Régime*: claro está que toda revolución ha de hacerse *contra* alguien). Así como en esta se levantaron todas las regiones del país sojuzgado para formar una República indivisible, así también la guerra había de constituir una violenta pero inmejorable ocasión para unir a los pueblos democráticos, más allá de la coyuntura de una guerra que los forzaba a ser “aliados”.

Ahora sí que ve Unamuno a Europa como un paso intermedio entre la historia de los pueblos (cada uno de ellos, aislado) y el final de la historia (la humanidad unificada): “Esta guerra —dice— es algo así como una nueva revolución francesa, mejor dicho, es como una revolución anglo-latina-eslava, más bien, europea; que marca, después de la Revolución francesa, fechas que quedarán como hitos en la historia de los pueblos, 1815, 1848, 1870 y, por último, 1914”<sup>26</sup>. Sólo que 1914 marca, más bien, el fracaso de esa soñada unión. No es ese año, sino el de 1917 el que señala el comienzo de otra historia (que está dejando ya, aceleradamente, de ser la nuestra): en ella se dará el final de los Imperios, ciertamente; mas también el de la hegemonía política, económica y militar de las potencias europeas democráticas (paulatinamente condenadas a servir de ilustres comparsas de la nueva e irresistible potencia ultramarina: Estados Unidos). Y también en noviembre (octubre, según el calendario ortodoxo) de ese año saltará a la palestra de la Historia Universal una “supranación” que muchos creyeron iba a ser la verdadera “Redentora” de los pueblos oprimidos (así que, en el fondo, Víctor Hugo habría tenido razón; sólo que se había equivocado de país): la Unión Soviética. Todavía tendría que correr mucha sangre para forzar a algunos Estados —tan prósperos como medrosos— a unir sus fuerzas para *terciar* —por modestamente que fuere— entre

los dos colosos emergentes en tan señalado año de 1917. Y la anunciada Revolución Europea se tornaría en una sangrienta guerra que, en lugar de ser —como en Heráclito— la "madre" de todas las cosas, acabaría pariendo más bien dos terribles engendros, como reconoce Unamuno, no sin advertir amargamente —con un punto de desesperada resignación— que el "ocaso de Occidente" preconizado por Oswald Spengler a principios de los años veinte se estaba empezando a cumplir en España, en 1936, en nuestra desdichada "guerra incivil": "Este sí que es el 'Hundimiento de Occidente'. La gran guerra no la ganaron ni unos ni otros; la perdieron todos, trayendo dos barbaries, la comunista y la fascista"<sup>27</sup>.

Muy otros eran los pensamientos del fogoso Unamuno 20 años atrás, cuando, con cierta imprudencia por lo menos terminológica, no se limitaba a lamentar la hipócrita neutralidad española en la contienda europea, sino que trasladaba ideológicamente la lucha al interior de España: los *germanófilos* representarían a la casta tradicionalista, clerical, agraria y militarista (el propio monarca se inclinaba —según Unamuno— del lado germánico), mientras que los *aliadófilos* apoyarían la causa de la democracia, y, de seguir el texto en que se exaltaba a 1914 como hito histórico, parece que la victoria de los aliados debería abrir las puertas a una República Europea, como culminación del camino abierto por la Revolución Francesa. Y sin embargo, en el torturado espíritu del pensador no estaban las cosas tan claras. Utilizando una dialéctica de mutua corroboración y exacerbación de los extremos contrapuestos, pero sin conciliación superior, Unamuno propugnaba un estado de perenne polémica —de *agonía* política, en el sentido etimológico de "lucha"— entre las dos facciones, hablando incluso —jugando con fuego, diríamos, sabedores de lo que vino después— de "la siempre latente guerra civil española", considerada como "una bendición para nosotros"<sup>28</sup>. Desde luego, *para nosotros* (entendiendo ahora la expresión en el sentido hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*), está claro que

por "guerra" entendía el filósofo el *pólemos* heraclíteo. Y también la cercanía con Nietzsche se aprecia en textos como el siguiente (a pesar de todo, difícil de leer aun hoy sin sentir un sobresalto): "Porque España está muy necesitada de una nueva guerra civil"<sup>29</sup>, pero civil de veras, no con armas de fuego ni de filo, sino con armas de ardiente palabra, que es la espada del espíritu"<sup>30</sup>. Unamuno consideraba beneficiosa esa situación polémica (también en el plano más alto: en el de la *agonía del cristianismo*), porque —ampliando metafísicamente el sentido de la lucha entre potencias enfrentadas— creía indispensable el enfrentamiento dialéctico para la vida, más aún: creía que la *esencia* de la vida misma estaba constituida por la confrontación entre la libertad y la personalidad (el respecto "idealista", representado políticamente por la democracia y los "aliados") y la objetividad y el orden (el respecto "realista", encarnado por el "imperialismo" germánico)<sup>31</sup>. Una "traducción", creo, bastante sorprendente —y simplista— del viejo dualismo entre el ámbito de la libertad y de la praxis, del *deber ser*, y el de la realidad y de las cosas, del *ser*. Por eso no podía creer ya don Miguel en las propuestas regeneracionistas de antaño, ni en el progresismo ilustrado. Él creía —casi como Jean-François Lyotard en su *Le différend*<sup>32</sup>— en un disenso continuo y encrespado en todos los órdenes, "contra esto y aquello". Pero siempre en el cuadro formal del intercambio fecundo de ideas, en un Estado de derecho. Al respecto, el *regressus*, la inducción unamuniana que de la necesidad del Estado culmina en la necesidad de tener ideas es ejemplar: 1) sin democracia —dice— no hay Estado; 2) sin opinión pública no hay democracia; y 3) sin ideas no hay conciencia pública. O bien, expresado en un polisilogismo (donde la partícula "es" significa: "precisa de...", "tiene necesidad de" algo para ser y existir):

Estado es democracia

Democracia es opinión pública

Opinión pública es ideas

Luego Estado es ideas.

Se sigue que, cuanto más fuertes y aristadas sean las ideas que polémicamente se enfrentan en (o más bien: que configuran en su lucha) la opinión pública, tanto más fuerte será el Estado<sup>33</sup>.

## 6. El desengaño político de un exiliado

Sin embargo, esta defensa de las ideas como *ultima ratio* se revelará demasiado débil para poder captar los tremendos cambios políticos de entreguerras. No se ve bien cómo es que al "principio de realidad" (propio del espíritu germánico, no se olvide) le puedan corresponder *ideas* (saltando por así decir de "género") con el mismo derecho que al "principio de idealidad". Ni tampoco, a la inversa —y ello es desde luego más pavoroso— qué *hacer* cuando uno de esos conjuntos de ideas pretendan imponerse por la fuerza sobre el otro. Pues, como Creonte con Antígona, también podrían encontrarse *razones* (y razones *de Estado*, además) por las cuales el Dictador Primo de Rivera se vio forzado a desterrar a Unamuno a Fuerteventura. Y ya por esa misma fecha, con el auge paralelo del fascismo y del bolchevismo, ¿no cabría tampoco encontrar "ideas" que defendieran sus posiciones? Sin dilucidación del sentido exacto de las "ideas" (ya el mismo uso impreciso de este término señala que estamos bien lejos de Hegel... y aun de Nietzsche), sin fijar al menos criterios de *acuerdo formal* para el desarrollo de la controversia (en el sentido, por ejemplo, de Gadamer y especialmente de Habermas), cosa que no parece hiciera Unamuno, ¿por qué no aceptarlo absolutamente todo: lo más ruin y perverso y lo más abnegado y sublime, si de todo puede ofrecerse una idea, o sea: si todo está *bien*?<sup>34</sup> Muy al contrario, Unamuno piensa en su destierro que en España todo está mal, porque las ideas han sido sustituidas por sus simulacros capiti-

disminuidos, por burdas representaciones que malamente ocultan su procedencia espúrea (atiéndase a la —para nosotros, los nacidos "después"— fatal expresión del primer verso):

No soñarás la noble, civil, guerra,  
Sino de banderizos la guerrilla;  
No la honra de luz, la negra honrilla;  
No hazañas leoninas, vida perra...<sup>35</sup>.

La lucha ideológica en que se debate (guerra interior) el espíritu de Unamuno es en buena medida reflejo de la casi imposible conciliación de las posiciones políticas en la España de la Dictadura de Primo de Rivera y de la Segunda República, que a su vez reflejan *suo modo* (lastradas además por la penuria intelectual y por el *casticismo* cerril) en la Europa de entreguerras. A la vuelta del destierro, el rector de Salamanca se refugiara en 1932 en el *liberalismo* (tal como él lo entiende: como "libertad de la cultura") para intentar huir del "cavernicolismo —de derecha o de izquierda—"<sup>36</sup>. Pero no se ve cómo sea posible que precisamente el liberalismo, tras el *crack* de 1929 y tras la *débaque* de la República de Weimar, pueda superar a esos movimientos "cavernícolas" que han surgido para poner urgente remedio (así lo dicen ellos, al menos) a la crisis debida al liberalismo. El mismo Unamuno había reconocido —ya en 1913— que su idea de "fraternidad" (más profunda y cristiana desde luego que la del liberalismo)<sup>37</sup>, sería inaceptable para "los que dicen que la ética es ciencia", y que esos tales considerarían la defensa de esa idea como mera "retórica". Pero, como dicen desafiante: "cada cual tiene su lenguaje y su pasión. Es decir, el que la tiene, y el que no tiene pasión, de nada le sirve tener ciencia".

A mi entender, esta *sancta simplicitas* (dicho sea con todo respeto) de Unamuno en el plano político es responsable de que, frente a los "cavernícolas" rampantes (el fascismo y el bolchevismo, si es

que además es permisible situar en el mismo plano axiológico a estos dos movimientos totalitarios), no tenga otra cosa que oponer que su no menos *santa* ira: denuestos en verso; ingeniosos, sí, pero bien poco efectivos ante la tormenta de sangre que se avecinaba:

No un manojo, una manada  
es el fajo del fajismo (por "fascismo": F.D.);  
detrás del saludo nada,  
detrás de la nada abismo<sup>38</sup>.

Y en el diario *Ahora* (ya menos de cinco meses del inicio de la guerra civil!) insiste en equiparar "las dos dictaduras: la fajista y la comunista. Ambas coinciden en execrar de la libertad y de la individualidad, ambas en combatir a la democracia. Para sustituirla por una "memocracia"<sup>39</sup>. Dejemos a un lado el rasgo de ingenio<sup>40</sup>. Los denuestos-venablos que nuestro polemista arrojará contra ambos bandos son ciertamente duros: así, verá al nacionalsocialismo encarnado en el "racismo xenofóbico y antisemítico de la svástica" (VII, 1088), y del comunismo dirá que tiene un "sentimiento purulento de la vida" (VII, 1084). Pero denostar no es explicar.

Mucho más interesante es el intento de Unamuno de utilizar una *categoría genealógica* de prosapia nietzscheana: el *resentimiento*, para explicar la *agonía* (morbosa, no saludable) de Europa. Y es interesante sobre todo porque, como es sabido, Nietzsche se sirvió de la noción del *resentimiento en la moral*, de la *moral del rebaño*, para explicar la paradoja de que a partir del judaísmo y sobre todo de la difusión del cristianismo los débiles se alzarán —ligados entre sí solamente por ese odio miserable, puramente reactivo— contra los fuertes, contra los Señores, trastocando así el orden natural de la Vida, de la "voluntad de poder". *Prima facie*, podría parecer que Unamuno emplea en cambio esa categoría para explicar la pujanza de dos movimientos bien distintos al de la ascensión de las masas "burguesas"

(muy al contrario: decididos a acabar de una vez con la burguesía), sobre todo si nos dejamos llevar por los prejuicios resultantes del inicu aprovechamiento que de Nietzsche hizo el régimen nacionalsocialista, para cuyos ideólogos los "resentidos" serían precisamente los burgueses de la democracia liberal (en este caso, como se ve, no es achacable a Unamuno un uso desviado de la terminología; ni él ni Nietzsche podían prever que los nazis retorcieran tan habilidosamente expresiones y doctrinas). Por ello, si queremos hacer productivo el pensamiento unamuniano en este punto (en el que están comprometidos el ser de España... y de Europa), es absolutamente preciso hacer *abstracción* de todas esas interpretaciones, espúreas y ulteriormente adheridas, y ceñirnos a los propios textos, de 1932 a 1934.

La cercanía de Unamuno a Nietzsche en este respecto es patente cuando califica al resentimiento (en este caso, el del fascismo) como *rencor a todo lo noble*<sup>41</sup>. El resentido es aquel que ha deseado secretamente dominar y ser perseguidor, sin haberse atrevido a ello. Por eso padece de "manía persecutoria": su patología —diríamos hoy— es la del *paranoico*. Pero he aquí que circunstancias favorables le permiten súbitamente *vengarse* —en realidad, le permiten *sublimar* su propia mediocridad— mediante el ejercicio de la violencia. El resentido es un "remordido" que trueca sus remordimientos y los convierte en actos violentos de poder. Destruye al otro para evitar su autodestrucción. El resentimiento es pues (como en Nietzsche) un fenómeno propio de masas débiles, amorfas ("pequeño-burguesas", añadiría yo). Y Unamuno alcanza aquí una precisión extrema en el lenguaje: el remordido —dice— es "lo que alguien llamó, con expresión feliz, un ex fracasado. O en este caso, y para emplear un giro tal vez en sobrado conceptuoso, un *ex futuro fracasado*" (VII, 1049; subr. mío). Sólo resta enlazar este certero diagnóstico con el del propio Nietzsche: el resentimiento desemboca al final en un *nihilismo autodestructivo*. Y en su paroxismo aniquilador queda también destruida la entera civilización.

## 7. Los tontos de la caverna

Sólo que Unamuno no profundiza en el análisis de este fascinante y venenoso fenómeno del resentimiento, ni tampoco se preocupa por conectar sus profundas raíces con hipótesis procedentes del movimiento socialista (parecen ya olvidados los fervores de 1897). Se lo impide el odio —o más bien, un terror visceral, parecido al de Heidegger en similar ocasión— hacia el comunismo (tildado patéticamente de "ideario oriental aniquilador")<sup>42</sup>. Desde luego, una vez pasado ese desdichado acceso de pavor que le llevó —a él, y a su Universidad— a adherirse por un momento a la causa de los sublevados, es claro que Unamuno no podía tomar partido ni por un bando ni por el otro (ni por los *hunos* ni por los *hotros*, como repite, con supuesto sentido del humor): "No he traicionado a la libertad", escribe de manera conmovedora en las *Notas* recopiladas por González Egido. Y añade, desalentado: "No soy ni fascista ni bolchevique. Soy solamente un solitario"<sup>43</sup>.

Un solitario y viejo león, capaz con todo de lanzar un postrer zarpazo en la apertura del curso de 1936 en Salamanca (jun 12 de octubre: el Día de la Raza!), ante la figura esperpéntica y terrible del general Millán Astray. Allí se alza por última vez, magnífica, la voz tonante del rector de Salamanca<sup>44</sup>, del gran "energúmeno" —como lo llamaba en broma Ortega—. Sólo que *ergoúmenos* puede significar lo mismo "poseído" (por el Demonio)<sup>45</sup> que "inspirado" (por el Espíritu). E inspirado estuvo don Miguel, desdiciéndose valientemente de lo escrito en el *Manifiesto* de adhesión a los "nacionales": "Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana; yo mismo lo he hecho otras veces. Pero no, la nuestra es sólo una guerra incivil. [...] Se ha hablado también de los catalanes y los vascos, llamándoles la anti-España; pues bien, con la misma razón ellos pueden decir otro tanto"<sup>46</sup>.

¡La "civilización cristiana"! Así pues, Unamuno identificaba a Europa con Occidente (frente al "Este", que al parecer ya no *debería* pertenecer a Europa, sino a la pavorosa y amorfa Asia). A su vez, "Occidente" sería el epítome de la "civilización cristiana". Y por fin, España se arrojaría el papel (según el *Manifiesto*) de "constructora de Europa", de donde se sigue, silogísticamente: "constructora de la civilización cristiana" (un *slogan* repetido con variaciones durante los largos años de la dictadura franquista). Pero a los 67 años de haberse iniciado la locura fratricida en España (y a casi 30 de la muerte de Franco) nos resulta difícil entender cómo Unamuno pudo adherirse —siquiera fuera por unos pocos meses<sup>47</sup>— a la "causa nacional". Parece que la quema de iglesias y conventos, la profanación de imágenes religiosas, etc., pudo contribuir a ello (al fin, se trataba de la civilización *cristiana*)<sup>48</sup>.

Pero, considerado el problema en toda su extensión, ¿acaso pretendió ayudar a cambiar de golpe un *destino*, el destino de Europa? En 1932 parecía aceptar, en efecto, una extraña "división" de los períodos europeos, como si estos hubieran sido impuestos por el hado, y más: por una suerte de *fatum mahometanum*, según la antigua acusación de Leibniz a los deterministas: "Nuestra España —decía entonces— está entrando en el período disolutivo en que tan entrada está ya Europa, que va a un nuevo régimen económico-religioso. Hubo el Renacimiento, hubo la Reforma, hubo la Revolución. Ahora llega el Resentimiento y con él la escuela y la despensa únicas, el Reino de Maya"<sup>49</sup>. Naturalmente, esta no puede ser la "Europa" construida por España, sino el catastrófico anuncio del fin de ambas: el resultado de una degeneración cuyo inicio sitúa Unamuno —y ello no es baladí— en la Edad Moderna, cuando "Copérnico mata al Dante", como escribe con ajustada expresividad (RT, A1). No es mera retórica: el orden jerárquico del universo se ha nivelado tras la *revolutio* del *De revolutionibus*. A partir de ahora es ya

posible surcar los cielos y bajar a los abismos sin encontrar rastro de Dios, del Cielo o del Infierno, con lo cual se hace verdaderamente difícil creer en la vida de ultratumba<sup>50</sup>. Los *novísimos* ya no están de moda: “Han hecho falta estos siglos para que los efectos de la rev.[olución] Copernicana hayan llegado hasta el bajo pueblo de los campos. Ya el aldeano no puede imaginar la otra vida” (RT, E3).

### 8. Interpretación religiosa de la “guerra incivil”

Sin embargo, el inclasificable Unamuno se zafa enseguida de toda apresurada acusación de integrismo religioso. Al eclipse de lo sagrado, o lo que es lo mismo: al desprecio y nivelación de la Vida, de toda vida, ha contribuido tanto el ateísmo laicista como la esclerotización de la fe propagada por el clericalismo, tanto quienes defienden la primacía —mas también la soledad— del Hombre, en cuanto culminación evolutiva del universo (en definitiva, insensata, según vio ya Jean Paul y ratificará Sartre), como quienes exigen bajo amenazas la creencia en un Dios desentendido de los hombres concretos, de carne y hueso, sobre todo si son pobres. Sea como fuere, el rumbo de la historia de Europa parece inclinarse hacia la primera opción: el Resentimiento lo es también, y fundamentalmente, “para con Dios”. (RT, A2). Es verdad que Unamuno, fiel a su consigna de ir “contra esto y aquello”, pretende mantenerse no tanto en una neutralidad *au dessus de la mêlée*, sino establecer activamente una *alterutalidad dentro* de la contienda misma<sup>51</sup>, comprendiendo y comprendiendo el antagonismo y reduciéndolo dentro de su ancho espíritu abarcador a *polémica* fructífera, a *discordia concors*. Pero esas buenas intenciones se estrellan contra la durísima realidad de los bandos enfrentados, de modo que Unamuno, en lugar de integrar los contrapuestos, se convierte más bien en inerte juez de los dislates de cada facción, condenando *moralmente* las fechorías respectivas, hasta que

él mismo se ve obligado, como acabamos de ver, a tomar partido: primero, del lado fascista —por más que él se engañe por un tiempo, consciente o inconscientemente, sobre la verdadera postura de los militares sublevados—; poco después, retractándose de esa adhesión, sin que ello suponga con todo un reconocimiento de las razones de los *hotros*, de los seguidores del “ideario oriental” (así que, en definitiva, no era Unamuno tan *alterutral* como sostenía).

En todo caso, y para nuestro tema, importante es resaltar un hecho palmario. (por más que, *para nosotros*, no deje de ser sorprendente), a saber: que el filósofo está interpretando el destino de Europa —y la “guerra incivil” de España— en términos *religiosos*<sup>52</sup>. Pues lo que, a sabiendas o no de los contendientes, estaría aconteciendo en los años treinta —como resultado del *inmanentismo secularizador* en que desemboca la Modernidad— sería la transformación de la *agonía* del Cristianismo (en el sentido de la continua y necesaria lucha entre una fe de inmortalidad, de “vida total” —propia del individuo, y tan cordial como incomunicable—, y una razón colectiva, social, atenta al orden y organización de las cosas: dos instancias que se sobrepujan y hasta corroboran recíprocamente)<sup>53</sup> en la *agonía* del Cristianismo (ahora, en el sentido usual del término: la *astenia* de un organismo desgastado, ya en trance de entregarse a la muerte). Y con ella acaecerá también la *agonía de Europa*<sup>54</sup>, con lo que tendríamos en Unamuno una “repetición” exacerbada, cuasi apocalíptica y mucho más desesperanzada, de *La cristiandad y Europa*, el impresionante poema en prosa de Novalis (1799)<sup>55</sup>.

### 9. El hundimiento de Europa

De acuerdo con lo que hemos venido exponiendo, no parece que, de haberse constituido el “Club de los buenos europeos” de corte nietzscheano, se hubiera permitido el ingreso de Unamuno en ese selecto grupo. Y sin embargo, también se ha podido observar cuán

injusto sería despachar al pensador vasco-y-español<sup>56</sup> como *antieuropéista*, según el interesado rumor que ha venido propalándose desde los dicterios de Ortega contra don Miguel, ese *energúmeno morabito*. Para fijar en lo posible su posición, quizá sea conveniente —como ya hemos apuntado en algunas ocasiones— comparar las posiciones respectivas de Nietzsche y Unamuno. Ya aludimos antes a la cercana coetaneidad entre ambos, al menos en el período decisivo de los años ochenta; también ocuparon cargos académicos similares (cátedras de Filología griega), a cuyo fomento y medro universitario desde luego no dedicaron su vida; y compartieron buena parte de las lecturas y autores preferidos: la Biblia, para empezar, y también Pascal, Carducci, Leopardi o Goethe; ambos conocieron el exilio, voluntario o forzado; ambos fustigaron con furia las lacras de sus países, y por ello fueron —quisieran o no reconocerlo— terriblemente intempestivos y, a su manera, buenos patriotas.

Pero, entrando ya en nuestra temática, quizá el punto de contacto *negativo* más relevante sea el de la común desconfianza ante los *nacionalismos*<sup>57</sup>, sobre todo cuando estos pretenden basar su legitimidad en la raza y la sangre, manteniéndose encima por la fuerza de la *imbecilidad militarista*. Pero tanto más funesto sería —por su supuestamente hipócrita enmascaramiento, por hacer, digámoslo así, de "caballo de Troya" de las cosas "de este mundo" en la vida del cristiano— el *colectivismo* propio de la llamada "democracia cristiana", algo tan absurdo como la "química azul"<sup>58</sup>. Frente a ello, ambos reivindican el *individualismo absoluto* (por recordar el título del capítulo VIII de *La agonía del cristianismo*): el uno, para los Señores de la Tierra (y *a fortiori* para el superhombre por venir); el otro, para el hombre cristiano: "Porque el cristianismo es el individualismo radical"<sup>59</sup>. Y hasta cabría sostener que la fortaleza de tal individualismo se debe en ambos pensadores a su íntima conciencia de estar llamados a la realización de una *misión religiosa*, a solas cada uno con su Dios. Pero el *ego* de "ornitorrinco" de don Miguel

(según el donoso epíteto que gustaba de emplear Ortega y Gasset contra aquel) se nos muestra aún más personalista, más íntimo y exclusivo que el de Nietzsche, a quien acusa nada menos que de ser "el gran soñador del absurdo: el cristianismo social"<sup>60</sup>.

Sin embargo, y en lo que parece ser una nueva paradoja: ¿cómo es posible que este individualista radical sea a la vez un apasionado defensor de "Su Majestad España"?<sup>61</sup> ¿Cómo se compadece el individualismo de Unamuno con su patriotismo? Creo que cabe aportar una respuesta utilizando una sola palabra: *organicismo*<sup>62</sup>. Siguiendo —eco ya tardío, por no hablar de nosotros mismos— la polémica decimonónica entre el mecanicismo y el organicismo, Unamuno —el cual no en vano utiliza la noción de *intrahistoria*, trasunto a nivel social de la *entelequia* o *fuerza vital*— considera a España a modo de un ser vivo, cuyo desarrollo se hubiera manifestado en la historia, y de la cual él, el hombre Miguel de Unamuno, sería compendio y a la vez expresión, como ocurre con la relación entre la Vida y el ser viviente: en el organismo, el todo es mayor que sus miembros, pero sólo *existe* en y a través de esos miembros. De este modo cabe intentar comprender también la ambición de Unamuno de ser no tanto el representante cuanto el *portavoz* o simplemente la *voz* de España. De ahí también su rechazo a la identificación de este secular "ser viviente" y su "constitución secular interna"<sup>63</sup> con una forma fugaz, epidérmica, de gobierno, a pesar de que Unamuno apoyara el advenimiento de la República: "en tanto oír hablar de República española apenas se oye hablar de España, sin adjetivos. [...] No, no se puede sacrificar España a la República"<sup>64</sup>. Ahora bien, este *esencialismo organicista* (llamémoslo así) no le impide, al contrario: le advierte del peligro que supone la adecuación de España (y de los órganos centrales de su "cuerpo": la clase media), no al *milieu* ideológico que ella misma, pacientemente, habría ido construyendo (y en el que se habría ido ella misma constituyendo) históricamente, sino a los movimientos totalitarios procedentes de

Europa (bien diferentes por cierto de los que se preconizaban en 1914) y que, fatídicamente, estarían empezando ya a desintegrar ese "organismo" superior. Contra ese "hundimiento" no podía Unamuno sino apelar al liberalismo y a la clase media: ella —dice— "es la que puede librarnos del estatismo de las dos internacionales"<sup>65</sup>. Apelación tan bien intencionada como estéril, en esos momentos.

¿Cuál es la relación, en fin, entre el hombre Unamuno y el "ser viviente" Europa? Pues aquel, no a su pesar, sino precisamente por su irreductible individualidad y su obstinado patriotismo, se siente irremediabilmente europeo. Europeo, en cuanto que *piensa* ese individualismo y ese organicismo: los examina a la luz universal de la razón —una operación exquisitamente europea— y se desgarran en esa lucha, ya que el objeto del examen es rabiosamente incompatible con el método seguido (el análisis, la objetividad científica), y sin embargo no podría *saberse* este hombre concreto español sin exponer su carne y su alma: su *fe*, en suma, a ese análisis: "Y digo con Galileo: *Eppur si muove!* Mas ¿es sólo por ese temor? ¡Ah, no!, que hay otra más trágica inquisición, y es la que un hombre moderno, culto, europeo —como lo soy yo, quíeralo o no—, lleva dentro de sí. Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia"<sup>66</sup>. Europeo, en cuanto que sólo Europa ha engendrado a la vez el sentimiento inalienable de la *propia* personalidad —que le confiere dignidad por encima de toda cosa— y el pensamiento *universal* que da razón de las cosas. Por el primero, el hombre europeo siente que sólo en sí mismo se da la sede de ese pensamiento, y que esa sede es su *conciencia*. Por el segundo, sabe que esa conciencia —y el cuerpo en que ella se encarna— son *objetos* a ser escudriñados como "cosas", por altas que estas se estimen. Y en cuanto tales, cosas finitas y limitadas. Esta lucha entre *razón* (ahora, la economía política) y *fe* (no tanto la mera fe en Dios, cuanto la fe de que llevo en mí la marca de Dios, de que yo soy también —de algún modo— Dios, sin de-

jar de ser yo mismo) ha hecho Europa, *ha sido* Europa. El problema es si tal lucha sigue todavía dándose y si, en consecuencia, existe todavía Europa o nos las habemos con su fantasma. Expresión y campo de batalla de esa lucha ha sido el *catolicismo* (no en el sentido tradicional, dictado por la Iglesia, sino en el propio de *Del sentimiento trágico de la vida*, y en el que "nosotros" vemos que el elemento *protestante* no deja de ser esencial). En 1924, y desde el exilio de París, cree el pensador asistir a la "agonía de Europa". Y es cosa de ver cómo Unamuno liga sin solución de continuidad la "agonía de mi patria, que se muere", la "agonía del cristianismo" que se da en su propia "alma", la "agonía del Cristo español" y en fin "la agonía de Europa", o sea: "de la civilización que llamamos cristiana, de la civilización grecolatina y occidental". Tantas agonías se condensan en dos, las cuales, a su vez, "son una y la misma": la agonía de "la política elevada a religión" y la de "la religión elevada a política"<sup>67</sup>.

Esta era pues la clave. Como en todo buen organicista, no existen barreras tajantes y definitivas entre las diversas manifestaciones del Todo orgánico. En este caso, de la llamada "Europa o la civilización": dentro de ella se dan —o más bien, combaten *culturalmente*— el elemento clásico y el cristiano. Pero no hay manifestación exclusivamente "europea" del agónico conflicto, porque Europa *se da* en sus pueblos, y estos en sus individuos, únicos en gozar de existencia por separado<sup>68</sup>. Naturalmente, a Unamuno no se le escapa la contradicción entre el organicismo (si queremos: el modo histórico del *esencialismo*) y el individualismo (la encarnación concreta del *cristianismo*). ¡Justamente por eso es *agónica* Europa! Sólo que, ahora (un "ahora" que irá en pavoroso *crescendo* de 1924 a 1936), parece que la lucha está a punto de cesar, no tanto por el predominio de uno de los antagonistas, sino por haberse "vendido" este a un elemento *ajeno, asiático*, y por la reacción ulterior.

Acostándose por lo demás hacia el lado *esencialista*, piensa —o siente— Unamuno que, antes de que acaeciera esta verdadera ca-

tástrofe<sup>69</sup>, y puesto que se trataba de una relación del género (Europa) con sus especies (los pueblos), la lucha se expresaba y manifestaba cada vez de un *modo* distinto, y en proporciones diversas, en las distintas naciones, sin que por ello dejase de apreciarse un fundamento común, algo así como un *basso continuo*. A la *species* España le correspondería (intra)históricamente el privilegio de acen-tuar el componente *cristiano*: la sed *mística* de la perduración, mientras que otras naciones llevarían sobre sí el peso de la ciencia y de la "doma" de la naturaleza. Esta es la solución *irénica* a la que llega Unamuno en sus momentos más equilibrados, diríamos. Así es como Unamuno se explica (no se excusa) a propósito del tristemente célebre: "¡que inventen ellos!" Siguiendo a Joseph de Maistre, estima que España (como, según de Maistre, Rusia), "no por no estar hecha para la ciencia" (el "hacedor" que imparte los destinos debe de ser la Intrahistoria), ha de ser tenida en menos: en primer lugar, aduce, aquí pueden aplicarse los inventos científicos y técnicos (Unamuno cita la luz eléctrica, el tren y los logaritmos). Y en segundo y decisivo lugar, piensa que "nosotros" tenemos *otro tipo* de espíritu, seguramente "compatible" con el científico: "Mas al decir '¡que inventen ellos!', no quise decir que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. Ellos, a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros, a lo nuestro. No basta defenderse, hay que atacar" (ST, p. 266).

Difícilmente pueda convencer a nadie esta curiosa "división del trabajo intelectual", por más que don Miguel precise: "Pero atacar con tino y cautela. La razón ha de ser nuestra arma". ¿Quiere decir que España ha de "exportar" mística y religión, e importar de Europa ciencia y tecnología? Pero, ¿cómo podríamos entonces *aprovecharnos* de ello? ¿Es que los productos de la ciencia y la tecnología son cosas de usar y tirar, como quien arranca la fruta madura de un árbol? ¿Y quién aplica aquí esos inventos? Pero esto no acaba así. De pronto, don Miguel parece recordar el ya citado dicho alemán

(del tiempo de los Tercios, claro): *stolz wie ein Spanier*, "orgulloso como un español", y vuelve arrogantemente las tornas. En efecto, poco después, ya animado —y al hilo de una comparación de la Cultura con la fantasmagórica Helena del *Doctor Fausto*, de Marlowe—, no exhorta ya a los españoles a limitarse a un modesto *do ut des*, a intercambio intelectual en pie de igualdad, sino que lanza una poco velada advertencia a "Europa": "Acaso un día —dice, tonante— tengan que volver a ella, a buscar su alma, los pueblos a quienes Helena se la arrebatara con sus besos" (ST, p. 268). Con todo esto, el filósofo va tomando progresivamente los rasgos y tonos del Profeta. ¿Es que acaso está ya predeterminado *intrahistóricamente* el destino de España y el de Europa toda, para bien o para mal? Si ello fuera así, ¿qué misión tendrá el Individuo señalado, el Profeta de su Pueblo, sino llamar la atención a sus compatriotas —menos afortunadamente *videntes*— de eso que él sabe ha de suceder ineluctablemente, *le hagan o no caso*? Si le hacen caso, el Profeta se torna en Político, en Pastor de su grey. Y esta se salva. Con lo cual, se ve que tenía razón. ¿Qué ocurre si no le hacen caso? El pueblo (o la civilización) se pierde. Y entonces también tenía razón: ¿no había dicho que, si no se *arrepentían*, pasaría lo que efectivamente ha pasado? De este modo, Unamuno anticipa en pocos años una operación similar a la que realizará Heidegger. Puesto que ambos *leen* en el libro donde está escrita la esencia de Occidente, si este —o más bien, sus tercios dirigentes— no sigue el camino aconsejado por el vate, entonces la culpa será de los réprobos, y "nosotros" nos habremos merecido el "Hundimiento" (aunque siempre se deje algún resquicio a la esperanza de una imprecisa "transfiguración", si se siguen leyendo los denuestos y los consejos del Vidente). El único problema de estas profecías "aciértalo-todo" es, justa y paradójicamente, el que se les plantea cuando *su futuro* es ya *nuestro* presente: cuando los "llegados tarde" (nosotros, los de ahora) vemos que no ha acaecido ni el temido y anunciado "Hundimiento" ni tampo-

co hay ahora signos de una "transfiguración". Cuando vemos que, al cabo, en este cabo *no había para tanto*. Claro, que siempre algún seguidor del profeta podrá argüir que, en el fondo, el pueblo "marcado" sí se arrepintió —¿quién puede escrutar en el fondo de los corazones?—, y que por eso no se cumplió del todo la catástrofe.

Lo peor de este esencialismo organicista es, a mi ver, que se alimenta tácitamente de un ideal de "cierre" que pone en entredicho incluso el símil mismo de "organismo", que en todo caso más se acercaría a la imagen de un árbol que a la de un animal semoviente. Es como si el pensador-profeta conociera ya la definición, y más: el *carácter inteligible* de su pueblo, siempre empero a pique de echarse a perder por la *infección* con "cuerpos" extraños. Entiéndase bien: Unamuno no pide aquí —como algunos profetas de Israel— que su pueblo, o algún otro pueblo europeo, se aísle por completo del extranjero. Por el contrario, tiene a gala —como ya vimos— la extensión de la nación y su cultura sobre los demás (recuérdese eso de que España es la "constructora" de Europa, o sea: de la civilización cristiana). Atiéndase a este jugoso pasaje, en el que Unamuno se defiende, "nos" defiende a los españoles del cargo de no haber contribuido a la cultura mundial: "¿No es nada cultural crear 20 naciones sin reservarse nada y engendrar, como engendró el conquistador, en pobres indias siervas, hombres libres?" (ib.). Se suceden aquí dilates varios e interpretaciones tan capciosas que casi son preferibles los primeros. España no creó "20 naciones": ellas se crearon a sí mismas (con la ayuda más o menos encubierta de Francia e Inglaterra) al separarse de España violentamente, moviendo guerra contra ella. Más descabellada resulta que se considere una aportación "cultural" la violación sufrida por las mujeres indígenas por parte de los conquistadores españoles (o si queremos neutralizar el punto: la copulación con ellas). Es obvio que para Unamuno ni siquiera es pensable el caso contrario: que un indio tenga hijos *de* una mujer española. Esta es una concepción cercana a la aristotélica: la mujer es un

"vaso" o receptáculo que se limita a guardar y a hacer medrar lo que en él se deposita; si ella es fecundada por un hombre libre, generará igualmente hijos libres (libres, se supone, de la *baja estofa* materna). Desde luego, es difícil librar a Unamuno en este caso de la acusación de *racismo* e *hispanocentrismo* (¿por qué se tilda a las indias de "pobres" —un adjetivo "entrañablemente" compasivo, caro al escritor—?, ¿y de quién eran "siervas"?), y, en general, de *eu-rocentrismo*.

Lo ajustado de esa denominación se ve en el juicio que le merece la situación demográfica de Francia, tras la Gran Guerra. Exiliado en París, nuestro agónico escritor se hace eco de la noticia de que "Francia se despuebla". Resultado de ello: que "se ve invadida por extranjeros". Y la razón: "porque ha muerto en ella el hambre de maternidad y de paternidad, porque no se cree ya en ella en la resurrección de la carne". No es necesario comentar por extenso lo que se oculta tras el rotundo participio: "invadida". Ni tampoco insistir en que hay otras razones más a mano (sin ir más lejos: una guerra mundial) para explicar que un país esté despoblado, y un país como Francia, que, frente a una Alemania en la que ya se van apreciando claramente síntomas agresivamente *revanchistas* (con el intento de *putsch* en Munich por parte de los nacionalsocialistas), tiene otros cuidados más terrenos en que pensar, amén de otras "hambres" más físicas e inmediatas. Pero las cuitas de Unamuno van por otros caminos: le aterroriza que Francia se "eche a perder", entregándose a "bárbaros" que ni siquiera aportan —como los otros bárbaros, los "beneficiosos"— tras sus maneras fieras y toscas novedosas formas de dominio y de organización, sino que acabarán por "chuparle al alma" a Francia, ese magnífico "ser vivo". Y no sólo piensa que el elemento judeo-cristiano de la civilización europea (la "resurrección de la carne") va a desaparecer ante tan impura invasión. Al punto agrega a esta pérdida la del elemento clásico, grecolatino: "la inmortalidad del alma", la "gloria", la "historia" (AC, p.

134). De manera que si se desvanece el sentido y el vigor de ambas bases, ¿qué quedará de Francia? ¿Qué de Europa?

Pues se figura (esta vez no *vaticina*) que no quedará nada. Como si fuera un seguidor de las hodiernas "sectas del ocaso"<sup>70</sup>, Unamuno sueña con el fin del mundo, o al menos de su mundo (¿o acaso *desea en secreto* ese fin, para que se vea cuánta razón tenía?): "Hay momentos en que uno se figura que Europa, el mundo civilizado, está pasando por otro milenio; que se acerca el fin, el fin del mundo civilizado, de la civilización, como los primitivos cristianos, los verdaderos evangélicos, creían que se aproximaba el fin del mundo" (AC, p. 133). Verdaderos evangélicos con quienes se identifica desde luego Unamuno desde el otro "fin" (en figura complementaria a la de Heidegger, el profeta del "otro inicio"). También él estima con el padre Jacinto Loyson que "hay que contentarse con *resistir* sin esperanza de vencer, y guardar, para un porvenir desconocido, la doble antorcha de la religión y de la civilización verdadera" (AC, p. 91).

Y así lo hará. Tal será su misión. El profeta se doblará en una suerte de "monje neomedieval", en el seno de una época cansada que saca ahora las trágicas consecuencias de suceder a: "esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista" (ST, p. 269). Ello, con respecto a la cultura. Aún peor le va empero a Europa —piensa, en 1924— con los *arribistas* que intentan aprovechar de los postración postbélica de las repúblicas europeas<sup>71</sup> para tomar por la fuerza el poder: "El huracán de locura que está barriendo la civilización en una gran parte de Europa parece que es una locura de origen que los médicos llamarían específico. Muchos de los agitadores, de los dictadores, de los que arrastran a los pueblos, son preparalíticos progresivos. Es el suicidio de la carne" (AC, p. 134). Como se ve, el diagnóstico es el mismo que el de Nietzsche. Sólo que Bismarck y el káiser Guillermo eran bien distin-

tos al general Primo de Rivera y Alfonso XIII. Y en todo caso, la terapia es *toto caelo* distinta. Unamuno ve cómo se hunde Europa —o lo que es lo mismo: la Civilización— en esa "infame" coyunda de materialismo y pesimismo por un lado, y de pérdida de fe por otro, junto con la *invasión extranjera*, que viene a llenar el hueco dejado por los impotentes descreídos. Y no encuentra más remedio que el de guardar para épocas mejores en el alma de unos pocos individuos escogidos el *tesoro instaurador* de la civilización. Nietzsche advierte en cambio cómo del *humus* del nihilismo —y gracias a la máquina— va emergiendo la nueva clase: la *democracia* que engendrará a Europa, y que alentarán desde su propio seno el advenimiento de unos pocos individuos escogidos: escogidos para el dominio cultural de la Tierra. Son los futuros parteros del *superhombre*. Bien mirado, no es extraño que Unamuno considerase a Nietzsche un "progresista". Para este, Europa nos aguarda tras la cordillera sombría de los nacionalismos, llamados a desaparecer por el efecto de la *eficaz* palabra (destructora del pasado, paridora del futuro) del profeta del superhombre, que, como Zaratustra, *ha llegado demasiado pronto*. Unamuno cree, en cambio, que *ha llegado demasiado tarde*. Europa va a desaparecer, mas ¡para lo que valía, bien empleado le está!

De este modo se explica esa mordiente andanada de 1913 contra los jóvenes "neo-regeneracionistas", como si ya con un año de antelación se decretase la esterilidad de la incipiente "Generación de 1914" con palabras que indignarían al joven "europeísta" José Ortega y Gasset: "Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica..., científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid<sup>72</sup> *Kultura*, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo!..."<sup>73</sup>. Es posible que los jóvenes europeístas (en casi todo, y esto era lo irritante, en el mismo "bando" que el maduro e imprevisible maestro) se fijaran mucho más en las críticas concretas

que en el tono *bíblico* de esta suerte de maldición. Y sin embargo, lo relevante aquí es el tono, y no sólo él: como un nuevo San Pablo, Unamuno está remedando aquí a mi ver el famoso pasaje de la Primera Epístola a los Corintios (13, 1-3), pero sustituyendo a la caridad por la *fe*. Ni el conocimiento de idiomas (antes: "lenguas de hombres y de ángeles"; ahora, traducción de la *Kultura*) ni el de "todos los misterios y toda la ciencia", ni el "reparto de la hacienda": ninguna de estas cosas valen ya para nada. No teniendo fe en la resurrección de la carne y en la vida perdurable, nada de esto aprovecha. Y como tal fe se ha perdido, el fin se acerca, irresistible.

Pero nadie será seguidor de Unamuno y todos intentarán servirse de él, de su fama y de sus dicterios coyunturales contra el "enemigo" del caso (suele pasar eso con los profetas). Por eso irá alzando su voz con tanta mayor amargura según vayan siendo menos atendidos sus consejos *alterutrales*. *Vox clamantis in deserto*. Y Europa, aquella paradójica entidad de la que formaría parte España pero que habría sido a su vez construida —al menos, en su respecto mejor, espiritual— por España (*in illo tempore*, porque vamos entrando ya en el mito), se torna así en "Europa", la indeseable construcción moderna tecno-científico-socialista-bolchevique que se encamina fatalmente a su *autodestrucción*, porque: "Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra civilización, morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía" (AC, p. 134).

Sin embargo, antes de colgarle a Unamuno el fácil sambenito de "antieuropeo", atendamos para finalizar a otros registros, a otras razones. No todas son, desde luego, desdeñables. En primer lugar, habría que ponerse de acuerdo en el referente real del augusto vocablo "ciencia" (o "cultura") en su manipulación política —y hasta "religiosa"— durante la época convulsa de Nietzsche y de Unamuno: la segunda mitad del siglo XIX, hasta la explosión de 1914. De nuevo en tácito acuerdo con el primero, el pensador español censu-

ra la supuesta "popularización" de la ciencia, "que se desahogaba en democráticas bibliotecas baratas y sectarias", y cuyo fin no habría sido desde luego la elevación del saber crítico de las gentes, sino la sustitución primero de la ética y luego de la religión en favor del "cientificismo". Mas como de este modo —continúa Unamuno— no dejaba de acuciar a las gentes el ansia de felicidad: "sin encontrarla ni en la riqueza, ni en el saber, ni en el poderío, ni en el goce, ni en la resignación, ni en la buena conciencia moral, ni en la cultura"<sup>74</sup>, el resultado de esta *secularización* —como diríamos hoy— habría sido "el pesimismo" (en Nietzsche, el nihilismo). El intento de sustituir los dos pilares de Europa (la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma: Judea y Grecia) por la *Kultura* moderna habría de conducir, pues, a la catástrofe. Con lo que no contaba Unamuno era con las "concesiones" que, andando el tiempo, la *Kultura* (sabedora de su poca fuerza si no introducía en su seno —aun sometiéndola a profunda metamorfosis— esa doble fe) haría a esos viejos pilares, mediante la novedosa estrategia de una triple *entente*: la "espiritualización" de la industria informática "aplicada" a la religión o a sus sucedáneos, la erección de *parques temáticos* como remansos de "vida perdurable" a fuerza de cambios continuos en las atracciones, y las promesas de la nueva biogenética<sup>75</sup>. Claro, que esa es ya otra historia. Y a lo mejor ya no es la historia de Europa, o al menos la historia dirigida y encauzada por Europa.

La segunda razón es aún más sencilla y palmaria. Si no sabemos bien qué sea la Cultura, menos tienen claro los "europeizantes" —piensa Unamuno— qué sea la mismísima Europa. Qué sea... de veras. Pues lo que nos ofrecen bajo esa *denominación de origen* deja "fuera de ella mucho de lo periférico, España, desde luego; Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia...", reduciendo así *su* Europa "a lo central, a Franco-Alemania, con sus manejos y dependencias". Se ha convertido así, como "por arte de magia", una "noción primitiva e inmediatamente geográfica... en una categoría casi metafísica" (ST,

p. 262). He aquí una acusación a mi ver indiscutible. Sólo tras dos guerras mundiales, por simple afán de supervivencia frente al Coloso ultramarino —y también para evitar en lo posible la "infección" con los restos de la antigua Unión Soviética—, esa instancia *geopolítica* y *casi metafísica* va lenta y trabajosamente acercándose a la "noción geográfica". Sólo que el "eje" franco-alemán seguirá siendo dominante por mucho tiempo, en lo económico y en lo sociopolítico (no necesariamente en lo cultural). Por lo demás, quizá no haya que lamentar que sea así. Europa se ha ido formando históricamente, en las guerras y en el fecundo intercambio comercial y cultural, en torno a ese eje (que comprende también los Países Bajos y el Norte de Italia), condicionado desde luego por la situación geográfica (cf. *supra*, cap. V). Y un defensor de la *intra*historia como Unamuno debiera haber reconocido ese *factor de integración* (tal como hará Ortega), para que no se volviera contra él la acusación de cambiar una noción geográfica por una "categoría metafísica" (que metafísica es, y fuerte, la noción de "vida perdurable").

A la pregunta por qué sea Europa, hoy, había contestado Unamuno: "Yo sólo sé que es un *chibolete*" (ST, p. 262). Quizá debiera haberse detenido un momento en esa noción (en lugar de remitir a sus *Tres ensayos*). Un *chibolete* (traducción castiza de *schibboleth*, a su vez transcripción germánica en grafía latina de la correspondiente voz hebrea) es una *contraseña*, una voz tan exclusiva de un idioma (en origen, de un dialecto del hebreo: el de las gentes de Galad) que sólo el pueblo que la posee como propia de la lengua vernácula puede pronunciarla correctamente. Es, así, un *límite*: la inclusión en un grupo (como en una espiga: una de las acepciones de *schibboleth*) está indisolublemente ligada a la exclusión de todo extranjero del grupo (como un río: su segunda acepción). Y no hay modo de evitar ese "defecto", ya que su pronunciación se aprende sólo, *naturalmente*, a la vez que el idioma materno. Aquí sí que obra este como "sangre de la raza". Está pues claro el sentido en que Una-

muno utiliza el término: franceses y alemanes habrían "patentado" la marca "Europa" en exclusiva para ellos y establecido una *contraseña* (hoy diríamos: un *password*), a saber: *Kultura*; ya pueden los pueblos adyacentes intentar acercarse a Francia-Alemania, y hasta pretender que están haciendo lo mismo que ellos, que siempre serán rechazados, porque son los franco-alemanes quienes de antemano han decidido qué sea la *Kultura* (o con el símil: cuál sea la pronunciación correcta, la carta europea de ciudadanía).

Sólo que Unamuno ha pasado por alto un hecho trivial, a saber: que al menos son *dos* los países, los idiomas y hasta las etnias (hablar de raza sería un disparate) que se arrojan el chibolete: "Europa = Cultura" (excluyendo por caso a la religión y a la tradición clásica). Y si esto es así, entonces ninguno de esos pueblos sabe "pronunciar" bien *schibboleth*, por la sencilla razón de que *no existe tal pronunciación única* (algo que he intentado insinuar al señalar antes las múltiples traducciones-transcripciones-versiones de tan esquiva voz). Quizá alguna vez, en la época de los tribalismos excluyentes, fuera ello posible. Pero las "gentes de Galad" han desaparecido hace tiempo: las acabó matando su afán de pureza y de exclusividad, su *xenofobia* (y de eso no estaba libre, como vimos, el propio Unamuno). Ahora, súbitamente, nos damos cuenta de que escribir "chibolete" en español (a partir del alemán, del yiddish, del hebreo, etc.) es ya una operación *dialéctica*, que niega *determinadamente* la negación primera, abstracta y excluyente: escribir la voz es negar la *naturalidad* de la palabra, su sujeción a sangre y suelo, al temblor primigenio del aire modulado, y lanzarla a la comunicación general, con el riesgo y las ventajas inherentes a todo malentendido. Significa entregarse a la deriva de las *similitudines*, de las variaciones sin otro tema que el trabajosamente descifrado *a través* de cada una de ellas.

Eso ha sido, es y será Europa: una voz de muchas aguas, en la que todo extranjero es reconocido como *próximo*, como europeo,

justamente *cuando y porque* no sabe decir el chibotele (nadie ha sabido ni sabrá nunca en exclusiva, *privatim*, qué sea Europa, y qué la cultura: nadie, ni siquiera don Miguel de Unamuno) y *porque, al mismo tiempo y en el mismo respecto*, se esfuerza por decirlo —en justa correspondencia a la hospitalidad que se le brinda— con la pronunciación del *anfitrión*. Eso es la patria: un conjunto de extraños que se esfuerzan mutuamente por *hablar en común*, por escribir y comunicarse, sin dejar que se extinga el *dejo* de su procedencia, la calidad y calidez de su voz. Y Europa: un conjunto de *versiones originales*, cada una esforzándose por no ser la otra a fuerza de imitar paradójicamente sus pasos y sus cadencias. Europa no es un son: es una *múltiple reverberancia*, un *cabo resonante*. ¿Qué ocurre cuando un judío de la Bucovina —cuyo apellido se pronuncia en rumano y que escribe en alemán viviendo en París— rinde un homenaje conmovedor a los heroicos defensores de un Madrid cercado por las tropas "nacionales", escribiendo la *consigna roja* en un mal español? Ocurre que sólo entonces habla Europa, sangrando por la herida que vivifica y mancomuna. Y eso sí que es resurrección de la carne:

Corazón:  
date también aquí a conocer,  
aquí, en medio del mercado.  
Invoca el chibotele  
en el extranjero de la patria:  
Febrero. No pasaran<sup>76</sup>.

#### REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> Edicusa. Madrid 1973, p. 155.

<sup>2</sup> *Castelar* (En: *De mi vida*). *Obras completas*. Madrid. Escelicer 1966; VIII, 340 (salvo por lo que hace a las dos obras mayores —en el respecto filosófico—

*Del sentimiento trágico de la vida y La agonía del cristianismo*, se citará por esa edición; cuando la referencia a una obra sea clara, se citará directamente en el texto sigla —en su caso—, tomo y página de O.C. Adelanto las siglas empleadas: AC: *La agonía del cristianismo*; CD: *Conferencias y discursos*; EC: *En torno al casticismo*; ED: *Ensayos dispersos*; OA: *Otros artículos*; OE: *Otros ensayos*; RT: *El resentimiento trágico...*; SC: *Soliloquios y conversaciones*; ST: *Del sentimiento trágico de la vida*). Sobre el tema aquí considerado es imprescindible la lectura de la excelente y poco menos que exhaustiva obra de Pedro Cerezo sobre Unamuno: *Las máscaras de lo trágico*. Trotta. Madrid 1996, p. 121s.

<sup>3</sup> F. Pí y Margall, op.cit. p. 315.

<sup>4</sup> *Estrambote (Recuerdos de niñez y de mocedad)*. O.C. VIII, 167.

<sup>5</sup> Cit. en Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa*. Alianza. Madrid 1974, p. 124. Junto con la obra de Rougemont, la de Díez del Corral (por lo demás, más enjudiosa teóricamente que aquella) es altamente recomendable para la contextualización cultural y política de esta temática.

<sup>6</sup> Véase *supra*, apartado IV.2.

<sup>7</sup> Tratándose de Unamuno es preciso tomar esa doble defensa, y su parangón con lo político y lo nacionalista, *cum grano salis*. Pues por un lado, y escribiendo precisamente a Ganivet, dice: "Sé que a muchos parecerá lo que voy a decir una atrocidad, casi una herejía, pero creo y afirmo que esa fusión que se establece entre el patriotismo y la religión daña a uno y a otra" (*De Miguel de Unamuno a Angel Ganivet*. En: *El porvenir de España*. III, 668). De modo que aquí parece seguir el precepto evangélico de dar al César y a Dios lo suyo, sin mezclar respectos. Pero por otro lado habla —tras la crisis de 1897, en carta a Arzadún, así como en *Nicodemo, el fariseo* y en la correspondencia con Ganivet— de los "dos goznes de la historia humana: lo económico y lo religioso" (cit. en Cerezo, p. 257). Cerezo señala también en la página siguiente cómo Ganivet —más unamuniano en esto que el propio Unamuno— le hace ver lo insostenible de esta posición dual —repetida después en tantos "cristianos para el socialismo" o viceversa—, aludiendo idealistamente a una *vexata quaestio* ya presente en la *Enciclopedia* hegeliana: la posición axiológica relativa entre el Espíritu objetivo —la economía y la política, por caso— y el Espíritu absoluto —el arte, la religión y la filosofía—: la *Kultur*; a la que implícitamente se refiere Ganivet al ensalzar: "la religión... el arte y la ciencia, y en general, las aspiraciones ideales de una nación", contraponiéndolas a la "civilización". Vueltas y vueltas sobre una

misma irreconciliable relación entre *Kultur* y *Zivilisation*, que sirvió entre otras cosas de veneno ideológico para ensangrentar los campos de Europa en la Gran Guerra.

<sup>8</sup> Véase también *Del sentimiento trágico de la vida* [= ST]. Losada. Buenos Aires 1964. p. 270.

<sup>9</sup> En efecto, el abandono del "mito vasco" por parte de Unamuno lo llevará a una posición extremista con respecto al *vascuence*, visto por él desde ahora casi de un modo arqueológico: como "interesante idioma de estudio", pero incapaz de "servir de medio de expresión a un pueblo que entre de lleno en la vida espiritual moderna". Es más, lo considera "un gran obstáculo para la difusión de la cultura europea en mi país" (*La cuestión del vascuence*. En: *Otros ensayos* [= OE]. I, 1044) y llamado irremisiblemente a desaparecer: "El vascuence se extingue sin que haya fuerza humana que pueda impedir su extinción; muere por ley de vida" (IV, 242).

<sup>10</sup> *Contra el purismo*. OE, I, 1071. Véase el texto paralelo de Nietzsche, ya referido en IV.2, nota 5.

<sup>11</sup> Ello no significa desde luego que Unamuno reniegue de su "patria chica" (de su *Heimat*, por decirlo con la terminología que ya conocemos): lo que ha cambiado es el criterio de valoración. La función de la autoctonía consistirá más bien en ofrecer pujantes obras inéditas; primero a la patria "grande" (a España, pues), y por último a la Humanidad (por cierto, alienta aquí una concepción liberal cercana a la de Víctor Hugo: Unamuno cree en efecto que la Humanidad es no sólo la patria máxima, sino también la "única", de lo cual se sigue implícitamente que las otras dos "patrias" están destinadas, si no a desaparecer, sí al menos a quedar para siempre subordinadas a ese fin supremo). Así, y con un contundente estilo gracianesco afirma: "Hagamos (se refiere a los vascos, F.D.) como a quien le sobra. Gran poquedad de alma arguye tener que negar al prójimo para afirmarse". Palabras magnánimas son estas, de las que podría aprender la rama violenta del separatismo vasco actual (la cual "niega al prójimo" de la manera más drástica e irreversible que sea dable imaginar). Y culmina, grandilocuente: "Y si un vasco fundó la Compañía de Jesús, contribuyamos nosotros a fundar la Compañía del Hombre" (IV, 240).

<sup>12</sup> Editado actualmente en ED, Martín Retortillo. Madrid 1981.

<sup>13</sup> Por cierto, una cura que acaba con la muerte: Unamuno debió pensar enseguida en cómo escapar a ese indeseable desenlace, convirtiendo en conse-

cuencia al loco (un *individuo* excéntrico) del que los hombres se ríen en el loco *divino* (una *persona*: símbolo singular de la integración universal) que ha venido al mundo (que ese mundo *parezca* literario es algo que a Unamuno no importa) a redimir a esos mismos hombres que se ríen de él *porque son ellos, y no don Quijote, los que no saben lo que se hacen*: "Alonso Quijano el Bueno se despojará, al cabo, de don Quijote y morirá abominando de las locuras de su campeonato, locuras grandes y heroicas, y morirá para renacer". ¡De nuevo, el ideal evangélico y paulino de la muerte para renacer!

<sup>14</sup> *Sobre el marasmo cultural de España* (en: *En torno al casticismo* [= EC]). I, 865. La cita siguiente

—ubicada directamente en el texto— se refiere a la misma obra.

<sup>15</sup> *La primera condición para un trabajo verdaderamente libre* (en: *Escritos dispersos* [= ED]) (IX, 625).

<sup>16</sup> *El marasmo cultural de España* (en: *En torno al casticismo* [= EC]). I, 866.

<sup>17</sup> *La tradición eterna*. EC, I, 793. Cf. Cerezo, op cit. p. 185, nota 39 ad. loc.

<sup>18</sup> Así, Unamuno pone la libertad del hombre en la exigencia "de que cada cual se desarrolle dentro de su naturaleza, en su especial modo de ser, con su peculiar idea del mundo". Por eso repite con Lao-Tsé: "la mejor caridad es ayudar al prójimo a que siga su naturaleza" (*El reinado social de Jesucristo*. ED, IX, 659).

<sup>19</sup> *De M. de U. a A. Ganivet*. III, 645. Si cambiamos "patria universal" por "Europa" y suprimimos esa "cristianización" del sentimiento, la cercanía de Unamuno a Nietzsche es aquí palmaria: los nacionalismos, o mejor, su rasgo común: el *casticismo nacionalista*, constituye un pesado obstáculo (abstracto, diríamos: diferencia sin factor integrador fontanal) para la convivencia en paz de todos los hombres, y más: para la conversión del individuo en *persona*.

<sup>20</sup> Pseudonietzscheana, digo, porque como ya sabemos el Nietzsche maduro (entre los ramalazos nacionalistas en torno a 1870 y los delirios de la Gran Política del final de su vida lúcida) no deja de defender y propugnar —por paradójico que parezca— la *democracia* —forjadora de hombres nómadas, técnicamente cultivados, supranacionales y dúctiles— como instrumento flexible en manos de los superiores Hacedores de Cultura, los cuales no podrían realizar sus fines (especialmente, la consecución del superhombre) si la colectividad constituyera una masa, por obediente que esta fuere.

<sup>21</sup> Para seguir con el parangón, téngase siempre presente que en Nietzsche el "rebaño" (y la moral que le corresponde) es el de la masa que se niega, dís-

cola, a dejarse guiar por individuos excelentes (un precedente obvio, como veremos después con más detenimiento, de la orteguiana “rebelión de las masas”; sólo que, para Nietzsche, ser “masa” y rebelarse contra los señores es una y la misma cosa: una sutileza o *nuance* que desde luego escapó a Ortega). Aunque difieran —no tan extremadamente como podría creerse— en el “fin final” (la consecución del superhombre o del individuo-persona, respectivamente), Nietzsche y Unamuno coinciden en su reconocimiento (ambiguo, ciertamente) de la necesidad y la *deseabilidad* de la democracia (¡no de las masas, insisto!). Para el último: “La democracia es acaso, como la guerra y tal vez la civilización misma —¡y quién sabe si la vida!...— un mal necesario. Hay que aceptarla o sucumbir. Y la democracia nos impone más obligaciones y deberes que nos confiere privilegios y derechos. Y el primer deber que la democracia nos impone es el de interesarnos en el manejo de la cosa pública, de la *res publica*” (*Los antipoliticistas* (en: *Soliloquios y conversaciones* [= *SC*]. III, 489).

<sup>22</sup> *El desdén con el desdén*. *SC*, III, 470s. Recuérdese esta posición cuando hablemos de la “aristocracia del espíritu” en Ortega.

<sup>23</sup> Constituye la tesis general de *Las máscaras de lo trágico*. Para advertir la finura y matices del análisis, baste citar este pasaje: “La rectificación ética del liberalismo pone en juego un principio de solidaridad que, propiamente hablando, no pertenece a la tradición liberal, sino a la socialista y libertaria” (op.cit. p. 360).

<sup>24</sup> *La patria y el ejército*. *OE*, III, 851.

<sup>25</sup> Cf. *Deber cívico*. *ED*, IX, 980)

<sup>26</sup> *La guerra europea y la neutralidad española* (en: *Conferencias y discursos* [= *CD*]). IX, 355.

<sup>27</sup> *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas* (= *RT*). Alianza. Madrid 1991, D4.

<sup>28</sup> *Hispanofilia*. *ED*, IX, 991.

<sup>29</sup> Unamuno, nacido en Bilbao, consideraba a la guerra carlista de 1873 a 1876 como una más de entre las muchas guerra civiles españolas. Lo recuerda en *AC del cristianismo* (= *AC*). Losada. Buenos Aires 1964, p. 45; y también en su gallarda intervención pública (la última de su vida) en la Universidad de Salamanca: “Nací arrullado por una guerra civil...” Cito según la reconstrucción de E. Salcedo, *Vida de don Miguel*. Anaya. Salamanca 1970, p. 415. Para un tratamiento más pormenorizado del tema, ver *infra* el apartado 6.

<sup>30</sup> *Discurso en los juegos florales de Almería* (27 de agosto de 1903). *CD*, IX, 116. Cf. Nietzsche, *Ecce homo* (KSA 6, 365s.). Para un tratamiento más extenso de esta conversión de la guerra en *polémica*, véase *supra* nota 154.

<sup>31</sup> Es curioso, mas propio de los prejuicios del momento sobre Alemania, que representaba para muchos —Ortega a la cabeza— la encarnación política de la Ciencia, que Unamuno critique sarcásticamente, en caso de que los alemanes ganasen la guerra, la consiguiente “mecanización” del hombre: “¡Lo que habrá de ser la Europa organizada con el coeficiente de transformación más ventajoso posible! ¡Una verdadera maravilla! Todo marchará sobre rieles. Cada uno sabrá, desde que entre en uso de razón, lo que ha de hacer toda su vida” (*La organización de Europa*. En: *Otros artículos* [= *OA*]. IX, 1286). Casi los mismos términos emplearán (un caso ejemplar de usurpación de los mismos tópicos por parte de la facción contraria) muchos intelectuales alemanes a partir de la pérdida de la guerra, pero achacando ahora la derrota a la Técnica, que estaría en manos de los aliados, y sobre todo de los verdaderos vencedores: los Estados Unidos de América (seguramente quien vio mejor —y más cínicamente— la cosa fue Ernst Jünger, que en su *Die totale Mobilmachung* otorga el dominio político a los pueblos que, como América y Rusia, han sabido llevar al extremo la conjunción Industria-Economía-Política, convirtiendo absolutamente la vida en una “movilización total” en función de la industria de guerra, y aboliendo por consiguiente la diferencia entre población civil y estamento militar. El NSDAP leerá la obra de 1930 y aprenderá la lección, puesta en práctica en la II Guerra Mundial).

<sup>32</sup> Dejo aquí apuntada tan sólo la posibilidad de acercar a Unamuno (*mirabile dictu!*) al pensamiento postmoderno.

<sup>33</sup> Cf. *Lo que ha de ser un rector en España* (= *CD*). IX, 314.

<sup>34</sup> Tal es la conclusión (por un lado absurda; por otro divina) a que llega Kirilov en *Los demonios* de Dostoievski, un autor caro a Unamuno. Sobre el tema ha escrito páginas fundamentales Vincenzo Vitiello en *La palabra hendida*. Serbal. Barcelona 1990, pp. 108-111. Ahora bien, la consecuencia práctica que Kirilov saca de la indiferencia y gratuidad (a los ojos de Dios) entre violar a una niña y cortarle la cabeza o no hacerlo, ver subir una araña por la pared o morir de hambre es... el suicidio. Y también —forzando un poco retóricamente las cosas— podría decirse que España intentó “suicidarse” en 1936.

<sup>35</sup> *De Fuerteventura a París*. Soneto LXXXV; VI, 726.

<sup>36</sup> Artículo de *El Sol*, de 3 de abril de 1932; cit. en Cerezo, p. 794, n. 128.

<sup>37</sup> ST, p. 249: “cuanto más soy de mí mismo, y cuanto soy yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto a mis hermanos; y al verterme en ellos, ellos entran en mí”. El fragmento citado a continuación directamente en el texto corresponde al mismo pasaje de ST, dos párrafos después.

<sup>38</sup> *Cancionero*, 458; VI, 1095.

<sup>39</sup> *Ahora* (una cabecera bien tristemente premonitoria), 21 de febrero de 1936; cit. en Cerezo, p. 798, n. 142. Es de justicia aprovechar la ocasión para alabar el exhaustivo trabajo de documentación que este destacado investigador ha llevado a cabo.

<sup>40</sup> No parece muy filosófico —ni muy eficaz, políticamente hablando— despachar el nuevo tipo de dictador rampante tildándolo de: “zascandil, badulaque, botarate fotogénico con facultades histriónicas” (V, 1200). O pensar —en 1934— que en España acabará por mandar: “cualquier Hitler; quiero decir, cualquier tonto inédito. Sí, un tonto inédito que tenga ademán, gesto, voz, prestancia, que sea fotogénico, peculiar. Y peliculero” (VII, 1042). Tampoco parece que fuera muy profético en esto don Miguel, a juzgar por la facha y la voz que tendrá el General Franco. Ni tampoco por lo que hace a la actitud ferozmente represora de este: en la carta a Quintín de Torre de 1 de diciembre de 1936 se da ciertamente cuenta de “la dictadura que se avecina”, pero añade algo estupefaciente —de nuevo, para nosotros, *a posteriori*—; parece en efecto querer salvar al Caudillo de la “quema”: “presiento —sigue diciendo— que pese a las buenas intenciones de algunos caudillos”. Por si cupieran dudas sobre el “referente”, 15 días después se queja con razón del “salvaje terror de retaguardia”, pero dejando cuidadosamente aparte al Caudillo (como si prefiriera ver en él a un “tonto inédito”, en vez de a un asesino): “En cuanto al caudillo —supongo que se refiere (el destinatario es de nuevo Quintín de Torre, F.D.) al pobre general Franco— no acaudilla nada en esto de la represión” (Ambas cartas, citadas en Cerezo, p. 835, notas 80 y 81). Pocos días antes de su muerte, Unamuno iniciaba así una “moda” que se llevaría mucho —y por largos años— en los espíritus febles de la España franquista, a saber: excusar al Caudillo de los horrores, porque habría sido su camarilla, y no él mismo (*in albis*, como quien dice) la que los perpetrara. Una moda esta (la soledad del gobernante, oscilando entre la augusta dedicación a lo eterno —los destinos de la patria— y la ig-

norancia de lo cotidiano —las cloacas de la patria—) que se prolongará también, desgraciadamente, en la España socialista.

<sup>41</sup> *El Sol*, 5 de mayo de 1932. Cit. en Cerezo, p. 809, nota 7.

<sup>42</sup> En el desdichado “Mensaje de la Universidad de Salamanca a las Universidades y Academias del mundo acerca de la guerra civil española”, por el que esta proclamaba su adhesión al régimen fascista. Los sublevados son vistos aquí como defensores de “nuestra civilización cristiana de Occidente, constructora de Europa”, frente al temido “ideario” (Cit. en Cerezo, pp. 823 y 837, n. 49). A la mente viene otro parangón —no menos triste, y en el que también se invoca el ser de Europa—. Ya Heidegger había “arengado” a los alemanes para “salvar Europa”. Y la primera condición para ello era: “La conservación de los pueblos europeos ante lo asiático” (*EudPh*, p. 31). ¿Será acaso “lo asiático” lo mismo que el unamuniano “ideario oriental”: el comunismo *amarillo*? ¿Odio ideológico con ribetes *racistas*? Al menos para Unamuno, la sospecha se confirma cuando leemos en AC (p. 86): “A todo esto nos dicen que desaparecerán juntos el cristianismo y la civilización occidental o grecorromana y que vendrá, por el camino de Rusia y del bolchevismo, otra civilización, o, como quiera llamarla, una civilización *asiática, oriental*, de raíces budistas, una civilización comunista” (subr. mío). Cf. en el mismo sentido la cita —aprobadora— del *Diario del Padre Jacinto*, el cual habla del “peligro negro” y del “peligro amarillo”, identificándolos Unamuno por su cuenta con la “revolución ultramontana” y con los “cosacos... republicanos”, respectivamente: “el fascismo” y “el bolchevismo” (AC, p. 91).

<sup>43</sup> L. González Egido, *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*. Alianza. Madrid 1986, p. 157.

<sup>44</sup> Que en los “bailes” insensatos propios de las guerras había sido depuesto por el Gobierno revolucionario el 22 de agosto de 1936, repuesto poco después por los nacionales, y tras el discurso del 12 de octubre, enseguida depuesto de nuevo, y ya para siempre.

<sup>45</sup> Y así lo entendió Millán Astray, que interrumpió al anciano al grito —surrealista y legionario— de: “¡Mueran los intelectuales! ¡Viva la muerte!”.

<sup>46</sup> Cit. en E. Salcedo, *op.cit.*, p. 415.

<sup>47</sup> Por lo que sabemos a partir de las *Notas*, la retractación de Unamuno respecto al régimen nacionalista fue completa, sin la ambigüedad de la *vida paralela* de otro rector: Martin Heidegger. Por lo demás, y al contrario de este,

Unamuno nunca “coqueteó” (por decirlo suavemente) con la ideología subyacente a los sublevados. Pensó simplemente —y es terrible tener que tomar una decisión *simple*, sin matices— que había que “salvar” a España. Y se equivocó. Como suele pasar cuando alguien se empeña en “salvar” a la patria que él tiene en la cabeza, frente a la patria real. A eso lo llamaba el Hegel de la *Fenomenología*: “La infatuación del corazón”.

<sup>48</sup> En Unamuno, lo “cristiano” no es una mera cualificación —o adjetivación— de la “civilización”, que sería entonces lo *sustantivo*. Ambos factores están *agónicamente* entrelazados, de modo que: “La muerte de uno de ellos sería la muerte del otro. Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra civilización, morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía” (AC, p. 81).

<sup>49</sup> *El Sol*, 2 de junio de 1932. Cit. en Cerezo, pág. 809, nota 5. Por la alusión a la “escuela y la despensa *únicas*”, parece aludir al comunismo.

<sup>50</sup> Recuérdese la impresionante *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*, de Jean Paul: “Cristo continuó: Atravesé los mundos, ascendí a los soles y volé con la Vía Láctea por los desiertos celestes; pero no había ningún Dios. Descendí hasta donde el ser proyecta su sombra, me asomé al abismo y exclamé: “Padre, ¿dónde estás?”. Pero lo único que oí fue la eterna tempestad que nadie gobierna, y el brillante arco iris de los seres lucía allí, sin un sol que lo creara, sobre el abismo, goteando hacia abajo. [...] ¡Chillad, disonancias, desgarrad las sombras; pues Él no existe!” (En *Blumen —Frucht— und Dornenstücke; oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F.S.T, Siebenkäs*. Berlin 1818. Reimpr. Reclam. Stuttgart 1998, p. 298).

<sup>51</sup> Cerezo cita en p. 799, n. 146 el art. de *Ahora* (17 de diciembre de 1935) en el que Unamuno justifica la creación de este curioso neologismo: “Que si neutralidad —de *neuter*, neutro, ni uno ni otro— es la posición del que se está en medio de dos extremos —supuestos los dos—, sin pronunciarse por ninguno de ellos, alterutalidad —de *alteruter*, uno y otro— es la posición del que se está en medio, en el centro, uniendo y no separando —y hasta confundiendo— a ambos”.

<sup>52</sup> Véase RT, B2: “una íntima e intestina guerra religiosa de toda España contra sí misma”. No deja de asombrar al respecto la escasa —si alguna— atención que Unamuno presta a la lucha de clases como factor decisivo de la contienda, o al menos siquiera a las escandalosas diferencias sociales y económicas de la época.

<sup>53</sup> AC, p. 16: “la verdad es algo colectivo, social, hasta civil... Y el cristianismo es algo individual e incommunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros. Agonía, *αγωνία* quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte”.

<sup>54</sup> Tal será el título del libro de María Zambrano (en esto, y en un montón de cosas, más cercana a Unamuno que a Ortega —en mi opinión, su profesor: no su “maestro”—), *La afonía de Europa*. Mondadori. Madrid 1988. Se trata de un libro escrito con el alma desgarrada en los años cuarenta del siglo XX y publicado originalmente en 1945. A pesar de su excelencia, no será analizado aquí, ya que la Zambrano no estudia el problema “político” de la Europa actual o futura. Para buscar las raíces de las dos guerras (la española y la mundial) —aunque púdicamente lo calle— procede en su breve ensayo más bien a un “sondeo” metafísico en el alma de Occidente, a partir del Dios Europeo, tan Hacedor como *Violento*, con especial detenimiento en el problema de las “dos ciudades” agustinianas. Por el mismo motivo (pero más virados en este caso hacia una mítica Grecia que hacia el Cristianismo) dejó sin examinar en esta investigación los importantes trabajos de Massimo Cacciari, *Geo-filosofía dell’Europa* de 1994 (hay tr. de Diego Sánchez Meca en Aldebarán. Madrid 2001) y *L’arcipelago*, de 1997 (ambos en Adelphi. Milán).

<sup>55</sup> He analizado brevemente el poema en “El sueño romántico de Europa” (*La estrella errante, cit.*, pp. 139-141).

<sup>56</sup> En estos momentos de incertidumbre política respecto al rumbo que tomará el País Vasco en su relación con (el resto de) España, resulta fuertemente intempestivo oír (más que leer, dado el vigor físico, carnal de la escritura unamuniana): “Pero yo, que soy vasco, lo que es ser más español todavía” (AC, p. 96).

<sup>57</sup> He aquí, como ejemplo, la opinión que le merece a Unamuno la *Enquête sur la monarchie*, de Charles Maurras (1924): en esa obra —dice— “se nos sirve en latas de conserva carne ya podrida, procedente del matadero del difunto conde José de Maistre” (AC, p. 14s.). La razón de tan vigoroso ataque se debe a que Maurras coloca a la patria por encima de todo, incluso de la religión, dado que —por culpa de la Reforma— habrían dejado de existir tanto Europa como la cristiandad, según la cita *hiperchovinista* recogida por Unamuno de *La Déesse France*: “¿Dónde está el género humano para cada hombre? En su pa-

tria” (AC, p. 43). Contra un pasaje paralelo había respondido ya antes nuestro filósofo-cristiano: “Al leer lo cual me acordé de aquello de ‘mi reino no es de este mundo’, y pensé que para un verdadero cristiano [...] toda cuestión, política o lo que sea, debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad. ¿Y si perece la patria? La patria de un cristiano no es de este mundo. Un cristiano debe sacrificar la patria a la verdad” (AC, p. 15). Y por lo que se refiere a la acusación —de raíz novalisiana— a la Reforma como destructora de Europa o la Cristiandad, Unamuno podría estar de acuerdo: sólo que no le parece mal... aunque no por el surgimiento de los Estados nacionales (pobre *Ersatz* en calderilla del Sacro Imperio), sino porque la Reforma (también ella contradictoria: quiso revitalizar la palabra e impuso la letra) habría obligado a *revivir* al cristianismo en su *agonía*, al “despertar” a la Iglesia Católica de su “sueño dogmático”: “Y empezaron la Iglesia y la Reforma a luchar una con otra y cada una consigo misma; a protestantizarse la Iglesia Romana, a romanizarse la Reforma” (AC, p. 44).

<sup>58</sup> AC, p. 76. Poco después (p. 79) alude a la “cuestión social”, sólo para rechazar que ello tenga nada que ver con el cristianismo: “Pero esto no es misión cristiana. Y la (para nosotros, asombrosa) razón de ello es una muestra de la lectura unilateral que Unamuno hacía de los evangelios: “El Cristo llama lo mismo a pobres y a ricos, a esclavos y a tiranos, a reos y a verdugos. Ante el próximo fin del mundo, ante la muerte, ¿qué significan pobreza y riqueza, esclavitud y tiranía, ser ejecutado o ejecutar una sentencia de muerte? (ib.). De este modo, hace suya por un lado la doctrina escatológica de la proximidad del *fin del mundo* y de la conveniencia de abandonar entonces toda posesión y toda actividad (Mt. 24, 17-18). Pero olvida la condena cristiana a los ricos (“No podéis servir a Dios y a las riquezas”: Mt. 6,24; cf. también la maldición a los ricos y poderosos de Miqueas 2,1-3). Es verdad que en AC (p. 75) cita —de memoria— el famoso pasaje evangélico: “es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos” (Mt. 19,24); pero lo sitúa —como si se tratara de una minucia en la que no merece la pena detenerse— entre un radical abandono, por parte de Cristo, “de todo problema económico-social” y un no menor rechazo a lo político, tanto en su forma (“democracia o demagogia”) como en su alcance (“internacional” o “nacionalismo”). Y todo ello, por no hablar de los tiranos (a pesar de que de eso sabía él, exiliado en París por Primo de Rivera cuando estaba escribiendo estas cosas). Su hiperbólica defensa del *homo*

*christianus*, obsesivamente a solas con su ansia de inmortalidad, lo lleva incluso a arremeter incluso contra los jesuitas: “Los jesuitas, los degenerados hijos de Íñigo de Loyola, nos vienen con la cantinela esa del reinado social de Jesucristo, y con ese criterio político quieren tratar los problemas políticos y los económico-sociales. Y defender, por ejemplo, la propiedad privada. El Cristo nada tiene que ver ni con el socialismo ni con la propiedad privada” (AC, p. 77). Como se ve por la alusión a la “propiedad privada”, el insobornable Unamuno está lejos de intentar aquí una solapada defensa del *status quo*: simplemente, se toma absolutamente en serio eso de que el reino de Cristo no es de este mundo, y de que *muy pronto vendrá a nosotros su reino*. Por ello, piensa —en una transparente alusión a los jesuitas en particular y a los clérigos “sociales” en general— que los sumos sacerdotes y fariseos judíos “buscaban perderle (a Cristo, F.D.) por anti-patriota, porque su reino no era de este mundo, porque no se preocupaba ni de economía política, ni de democracia, ni de patriotismo” (AC, p. 76).

<sup>59</sup> AC, p. 86. Y sin embargo, el “personalismo cristiano” de Unamuno es, en buscada paradoja (él diría: en buscada *agonía*), cordialmente comunitario, si es cierto el hecho de que cada cristiano es y quiere ser real y verdaderamente *un Cristo* (y así se dice en alemán: *ein Christ*, no *ein Christianer*, como si se fuera seguidor de una doctrina: tal como el kantiano o el hegeliano). De esta forma puede decir audazmente que: “al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo” (ST, p. 17). Y como todo “yo” anhela ser todos los “yos”, y aun todo lo que no es “yo”, se sigue la contradicción universal del Existente, manifiesta en el dolor: “Al oírle un grito de dolor universal a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior” (ST, p. 128). Lo que Unamuno quiere, *contra Hegel*, es *ser infinitamente limitado*: en lugar de *re-negar de sí mismo* en cuanto finito, para que, de este modo, la contradicción *se resuelva* (como en Hegel), Unamuno *no quiere dejar de ser él mientras a la vez aspira a ser todo*. Algo así señaló Kant (pero para hacer ver a las claras su imposibilidad *lógica*) al hablar del “Ideal de la razón pura”: la Idea (y por tanto, universal) pero *in individuo* (cf. *Crítica de la razón pura*, A 568/B 596). Sólo que Unamuno estaría de acuerdo con Kant: al Ideal le está “bien empleado” eso de no existir en absoluto, ya que se trata de un concepto abstracto,

exangüe: no del sujeto de carne y hueso. Y aquí no se trata ya de *pensar*, sino de *querer*. Estamos más en aguas schopenhauerianas y nietzscheanas que en las de los idealistas. Sólo que Unamuno —siempre inclasificable— añade a esa "querencia" la del punto absoluto del Idealismo: él quiere ser, al límite y como límite, Dios. Y así, hablando de sí mismo en cuanto este hombre concreto, dice de él: "Mi yo vivo es un yo que es, en realidad, un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos... y Dios, proyección de yo al infinito —o más bien yo proyección de Dios a lo finito—, es también muchedumbre. Y de aquí, para salvar la personalidad de Dios, [...] la necesidad de fe..., de concebirle y sentirle con una cierta multiplicidad interna" (ST, p. 156). Es como si dijéramos que Unamuno pretende ser, a la vez e inescindiblemente, don Miguel Unamuno y Jugo, la Humanidad y Dios. Demasiada ambición, aunque se trate de "nada menos que todo un hombre". Por eso no debe confundirse esta *omnímoda querencia* con el *negotium salvationis* al estilo de los jesuitas: la salvación del alma personal. Pues ello supondría que soy "yo" el que me salvo, y que *nada más* (nadie más) me interesa: lo cual, a su vez, está basado en la creencia de la *identidad personal*. Pero ser siempre *idénticamente el mismo*, distinto a todo lo demás y a todos los demás, es algo que a Unamuno le resulta aún más insoportable que la muerte. De ahí su ardiente defensa del "principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio solidaridad entre los hombres todos y en cada hombres, y de los hombres con el Universo, y que es, como tú, persona. Y si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti, te crea de continuo" (ST, p. 161).

<sup>60</sup> AC, p. 19. En pág. 92 llega a hacer de Nietzsche ¡un adalid del progreso!: "La doctrina del progreso es la del sobrehombre de Nietzsche; pero el cristiano debe creer que lo que hay que hacerse no es sobrehombre, sino hombre inmortal, o sea cristiano". Por lo demás, quizá nunca haya quedado confirmado más hiperbólicamente y al estilo "ornitorrinco" el individualismo unamuniano que en su inversión del *cogito* cartesiano: "*Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*. El individuo es el fin del Universo" (ST, p. 271).

<sup>61</sup> Cf. *Discurso en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca*. CD, IX, 399.

<sup>62</sup> En un artículo de *El Sol*, de 13 de mayo de 1931 (al mes de proclamada la República, pues), Unamuno coloca el problema de la constitución nacional ante el dilema de "una mera sociedad mercantil" o de un "organismo" (Cf. la cita en Cerezo, p. 765, n. 19).

<sup>63</sup> Artículo de *El Sol*, de 12 de septiembre de 1931 (cit. en Cerezo, p. 771, n. 35).

<sup>64</sup> Artículo de *El Sol*, de 16 de julio de 1931 (cit. en Cerezo, p. 766, n. 24). Algo parecido aconteció hace unos años (hoy, la polémica ha perdido buena parte de agresividad) entre quienes hablaban de "Estado Español" y quienes preferían hacerlo de "España", *tout court* (significativamente, los primeros defendían en cambio el empleo de los términos "Catalunya" o "Euzkadi / Euskalerria", a secas).

<sup>65</sup> Artículo de *El Norte de Castilla*, de 23 de febrero de 1934 (cit. en Cerezo, p. 784, n. 86).

<sup>66</sup> ST, p. 263. Unamuno no desprecia a la razón y a la ciencia, sino a su conversión interesada en "religión", usurpando así a la trágica religión de Don Quijote, en quien han de luchar perpetuamente fe y razón: ansia de inmortalidad personal, cósmica, y sometimiento al vínculo universal, que dice "cómo están las cosas". Páginas delante de la cita anterior se repetirá el tema, ahora centrado en Don Quijote, de quien se pregunta: "¿Y hoy? Hoy siente su propia comicidad y la vanidad de su esfuerzo en cuanto a lo temporal; se ve desde fuera —la cultura le ha enseñado a objetivarse, esto es, a enajenarse en vez de ensimismarse—, y al verse desde fuera, se ríe de sí mismo, pero amargamente" (ST, p. 282).

<sup>67</sup> AC, p. 130.

<sup>68</sup> No sería conveniente dejarse seducir aquí por la heideggeriana "diferencia ontológica" entre el ser y el ente; la relación es mucho más sencilla: a pesar de todos los aspavientos de Unamuno, esa relación es la *lógica* entre el género y las especies. El Mundo es a Europa lo que esta a España, y esta, por caso, lo que al País Vasco, y este, a su vez, a dos stirpes. El problema es cómo "saltar" de esa *species infima* (el linaje) al individuo Miguel de Unamuno y Jugo. Ese salto se da por fe; o mejor, es la fe. Y si ahora, terminada la deducción, *remontamos*, el símil *zoo-lógico* ya no es válido en absoluto, porque el individuo no lleva pasivamente en sí, resumiéndolos, el "sello" de toda esta cadena. No es vano que tener tal o cual apellido, y sobre todo ser vasco, español, europeo y, en fin, perteneciente al género humano, sean atributos o cualidades designados mediante *adjetivos*. Lo *sustantivo* es en cambio *este* hombre, sin el cual no existirían ninguna de esas "cosas", y a las que él presta personal e intransferible sentido. El *sustantivo* es el nombre *propio*: "Miguel de Unamuno y Jugo". Todo lo demás

son "nombres comunes", o sea, que designan conceptos abstractos a los que no corresponde existencia real alguna. Esa es la razón profunda de que don Miguel abominara tanto del "estatismo" fascista (con su creencia en la "esencia" de España, por ejemplo) o del "socialismo" bolchevique (que pretendería escapar del problema del "árbol de Porfirio" respecto a la *species infima* y el *individuum ineffabile* por el expeditivo procedimiento de reducir los hombres a *clases* —o sea, en definitiva, a especies).

<sup>69</sup> Que sin embargo, en sus momentos más pesimistas, Unamuno sitúa ya en los albores de la Edad Moderna, de modo que no quedaría sino la Edad Media como lugar de ese "concierto": "a descatalogar a Europa han contribuido el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, sustituyendo aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia... Y lo último, lo que hoy más se lleva, es la Cultura" (ST, p. 260). Véase también este texto paralelo: "Siéntome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria" (p. 279). Por su parte, uno sospecha que esta "Edad Media" es tan onírica y construida *ad hoc* como la "Cristiandad" de Novalis, antes de la Reforma.

<sup>70</sup> He tratado del tema en mi *Filosofía para el fin de los tiempos*. Akal. Madrid 2000.

<sup>71</sup> A la maltrecha monarquía española no le hizo falta la Gran Guerra para estar postrada. Ya tenía suficiente con la pérdida de las colonias y con la desdichada Guerra de Marruecos como para ser presa fácil de un dictador aventurero.

<sup>72</sup> Adviértase la aguada puya: puesto que España "no está hecha para la ciencia", los flamantes regeneracionistas se limitarán más bien a traducir lo escrito e inventado por otro, en "trasplante" infecundo, ya que "Gredos, el campo charro y la altiplanicie castellana" no son "tierras" apropiadas para ese cultivo. Y surge la inquietante pregunta: ¿acaso no le faltaba parte de razón, o es que la guerra civil agostó lo que prometía ser espléndida cosecha?

<sup>73</sup> ST, p. 285. Las últimas palabras confirman a mi ver la creencia *escatológica* (no *apocalíptica*, porque desde luego no hay redención, y triunfa el Mal) de Unamuno. El fin de Europa estaría muy cerca (¡ya en 1913!), dados los síntomas "evidentes" de corrupción. Un año después, la irrupción de la Gran Guerra le haría concebir de nuevo esperanzas en una verdadera *regeneración*, como hemos visto. En cambio, el pesimismo de 1924 se irá acrecentando con la vejez del hombre Unamuno, y la de su Europa.

<sup>74</sup> ST, pág. 260 (Buscados o no, resuenan aquí profundos ecos del Spinoza del *De intellectus emendatione*.)

<sup>75</sup> Del primer tema he tratado en mi citada *Filosofía para el fin de los tiempos*; del segundo, en *Arte público y espacio político* Akal. Madrid 2001.

<sup>76</sup> A pesar de mi reciente reconversión al maestro Unamuno, yo también he de remitir aquí —para mayores pormenores— a "El tránsito y la escoria" (en *La estrella errante*, cit., pp. 187-189) donde examino el sentido del *Schibboleth* en Paul Celan, así como una de sus expresiones más españolas: "No pasaran", inscrita tal cual (sin acento) en la quinta estrofa del poema *Schibboleth* aquí recogida y que ahora cito en el original: "*Herz: / gib dich auch hier zu erkennen, / hier, in der Mitte des Marktes. / Ruf's, das Schibboleth, hinaus / in der Fremde der Heimat: / Februar. No pasaran*".

VII. El “elegante” Ortega, buscando  
con el alma los Estados Unidos de Europa

He aquí lo que, aun en tiempos de paz, hay que comenzar a practicar desde muy niños, el mandar a otros y el ser mandados por los demás; pues la anarquía es algo que debe ser apartado en absoluto de la vida de los hombres todos, y hasta de los animales domesticados.

Platón<sup>1</sup>

## 1. Unamuno y Ortega: el fuego sombrío y la borrosa claridad

Por tópico que resulte, hay que comenzar estableciendo una comparación entre los estilos —y el respectivo *talante vital*— de Unamuno y de Ortega. Poniéndonos por un instante algo “estupendos”, cabría decir que la lectura del primero sería parangonable con la entrada en una estancia de “ardiente oscuridad” (por decirlo con la expresión del dramaturgo Antonio Buero Vallejo). Como luciérnagas brillan de cuando en cuando imágenes plásticas, que dejan entrever ángulos oscuros —tan fascinantes como penumbrosos—, pero que al extin-

guirse dejan de nuevo la sensación de que uno se halla sumergido en un *fluido continuo*, en un *plenum* donde el tacto, el olfato o el gusto dificultan la distancia respetuosa, el *respecto* propio del oído y de la vista. Experiencia de todo punto contraria a esta es la constituida por la lectura de Ortega, con su exigencia de claridad<sup>2</sup>. La divisa goetheana: “¡Luz, más luz!” es seguida por el madrileño con tal radicalidad que a veces se pediría paradójicamente un poco más de oscuridad, de profundización en los problemas, aparentemente aristados al escoger la palabra sencilla, bien comprensible: pero por ello mismo borrosos e imprecisos. Cosa curiosa, esta *borrosa claridad* típica de Ortega.

Era necesario comenzar acercándose a esa disparidad en el tanteante para evitar confundirlos, si se atiende tan sólo a los textos, y no a la *voluntad de estilo* que alienta en ellos. Y esa disparidad los separa, mas también —nada más natural, si se para mientes en ello— los liga de nuevo, los *religa* aún con mayor fuerza porque, entre las muchas cosas que Ortega y Unamuno tienen en común, brilla en primer lugar la perentoriedad de pensar desde y para el individuo concreto, lejos del pensamiento abstracto. Y pocas cosas hay que distingan más que la exigencia de pensar desde la propia vida y de vivir conforme al propio pensamiento. De manera que los *individuos* que quieran serlo de veras, *eligiendo* y *decidiendo* cada acto de su existencia según las posibilidades que les ofrece el entorno, se “asemejaron” tanto más como individuos cuanto más se distingan, esto es: cuanto más se separen uno de otro. La divisa común, pues, a Unamuno y Ortega sería la de la comunidad en la *discrepancia elegante*, que sabe elegir lo inédito. Y ello supone, *ab initio*, templar las exigencias antitéticas que yacen en cada hombre: la *razón universalizante* y la *vida individuante*: “Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento”. Estas palabras parecen definir lo esencial del ideario orteguiano: el *raciovitalismo*. Y sin embargo las ha escrito Unamuno, en 1913 (cf. ST, p. 131).

De todas formas, la supuesta coincidencia empieza a quebrarse, frágil, en cuanto paramos mientes en esa dura expresión, dos veces mentada: “pese a”. Razón y vida son fuerzas antagónicas en Unamuno, como vimos. También lo serán pues sus vástagos: política y cultura: Ciencia en definitiva, por un lado; mística y religión: Metafísica de raíz credencial, por otro. De ahí la *agonía* unamuniana. No hay tal lucha en el mesurado Ortega: la razón es una función vital, quizá la más importante. Como si se tratase de una directa refutación de quien, a pesar de todo, sigue considerando como su maestro, escribe Ortega en 1914: “Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”<sup>3</sup>. Y la vida, por su parte, se concreta y determina a cada acto de decisión, del cual debemos hacernos *racionalmente responsables*. Colaboración pues, y solidaridad; no agónico, interminable conflicto. Sólo que, en última instancia, Ortega sigue siendo “unamuniano” (siquiera sea porque el vizcaíno lo dijo antes, por seguir con la “deportiva” obsesión orteguiana de ver quién fue el primer “caballo” en pasar la línea de meta, en cada caso). Como en Unamuno, es la vida, y la vida humana vivida por cada cual, “el “hecho” previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan”<sup>4</sup>. Ella, no la razón, es la *realidad radical*. En el *raciovitalismo*, lo “racional” es naturalmente *adjetivo*. La expresión no es reversible. Para Ortega no podría ni decirse el bárbaro término *vitalracionalismo* ni menos aceptar su significado, que cambia el orden *natural* de las cosas. Hablar de *razón vital* tiene sentido. Hacerlo de *vida racional* sería —bien anacrónica y estérilmente— volver a las andadas del siglo XVII: desconocer la realidad radical y poner lo concreto y viviente al servicio de lo abstracto y subordinado.

Puedo probar a hacer más explícito este punto apoyándome en una rigurosa doctrina filosófica: tal como mostró con fuerza inaudi-

ta la *Lógica* hegeliana, una cualidad (lo designado por un adjetivo) no impone una determinación fija y unívoca sobre una sustancia, la cual se limitara a dejarse marcar como una *res* (por una vez, la metáfora acaba por confundirse aquí con la cosa). Tal es lo que cree el rígido “marcador” del entendimiento. En realidad de verdad, *esta* cosa determinada “colorea”, matiza y confiere precisión a su cualidad-atributo: es como si el sustantivo, *viviendo*, se expandiera en cada caso por el adjetivo y lo hiciera vibrar, estremecerse y ajustarse a su singularidad, a eso singular y sustante que el adjetivo fijó, ciertamente (confiriéndole en esa *determinación* un valor universal), pero en el que ahora *inhiere*, convirtiéndolo así en sujeto: *subjectum*, mientras que él pasa a ser la *expresión*, la *manifestación* del mismo. El rojo de *esta* rosa no es el rojo de *mi* sangre ni el rojo de *la* bandera comunista, sino la “acción” en y por la cual aquella se expone y se da a ver. Artificialmente separado de esas *sub-stantiae*, “rojo” es algo inerte y mostrenco, incapaz de *calificar* nada: ni siquiera de calificarse a sí mismo, por ser literalmente *insustancial*.

He tomado prestadas esas precisiones de Hegel para intentar hacer ver el tajante “hecho diferencial”, el hiato existente entre Ortega y Unamuno, que nos servirá no solamente de hilo conductor para distinguir entre dos interpretaciones opuestas de un fenómeno cuyos rasgos generales ambos compartían: la crisis de la civilización a partir de finales del siglo XIX (ya no podemos decir: “la crisis *fini-secular* de la civilización”). También —y eso es lo que nos importa aquí— nos será útil para comprender la muy distinta actitud de Ortega por lo que hace a Europa. Unamuno —lo hemos visto— toma a la razón *en bloc*, como algo rígido e inmutable: el pensamiento analiza y diseca cuanto toca con el agudo bisturí de los conceptos, esto es: lo convierte todo en cosas y partes de cosas; finitud de finitudes y todo finitud. También cae bajo ese *acies mentis* nuestra propia vida, *objetivada* y *cosificada*. Ante tamaña consideración de la razón como “disolvente” universal (aun de sí misma)<sup>5</sup>, Ortega, con un

utillaje conceptual más preciso y elaborado, contestaría seguramente a Unamuno con un *concedo, sed distingo*. En efecto, la vida —la vida de cada cual, personal e intransferible— muestra siempre al menos dos respectos (en terminología escolástica cabría hablar aquí de *intentio recta* y de *intentio obliqua*): de un lado, atiende obviamente a las *circunstancias*, a los “posibles” con los cuales he de hacer mi vida. Nada más natural entonces que, puesto que la razón es la función *principal* de mi vida, tanto esta como su función vayan por derecho a las cosas, las cuenten y sopesen, como si yo no existiese, como si la vida se olvidase de sí misma, absorta en lo que le rodea. Tal quehacer es el propio de la razón científica, *lógica* y *natural* (que no en vano significan ambos términos, así empleados, lo mismo). Y sería insensato querer prescindir de ella (o luchar contra ella en nombre de una “fe” que, en el fondo, no sería sino la *absolutización* de esa misma razón: que “yo” sea “todo”, y para siempre). Pero la vida tiene también la potestad de *volverse hacia sí*, de revolversse y ensimismarse, coloreando de intensidad emocional y afectiva todo el mundo “objetivo” antes descubierto. En este caso, según Ortega, la vida se *narra* y se *cuenta* a sí misma su historia (la vida no *es*, y menos pretende *ser para siempre*: la vida se “desvive” y “revive” a cada instante)<sup>6</sup>.

Y ahora es ya posible empezar a entender no sólo la tan traída y llevada *crisis de la civilización occidental* (o  *europea*), sino también el hecho estupefaciente de que las críticas de Unamuno, con sus truenos apocalípticos, no fueran —desde la perspectiva de Ortega, claro— sino fruto del mismo error miope, unilateral, en que habría caído lo por ellas denostado, es decir que lo mismo la cansada, pesimista y hasta *nihilista* “opinión pública” que el “místico” Unamuno habrían coincidido en tomar como razón *tout court* lo que no era sino una forma —y no la más alta, aunque sí la más inmediata, la menos *reflexiva*— de razón: la razón científica, analítica y “naturalista”.

## 2. Cuando se pierde la fe en la razón

En el ya muy maduro estudio *Historia como sistema* advierte Ortega de que la "fe en la razón", que animase todavía a "la generación que florecía hacia 1900", esto es: inmediatamente anterior a la suya, se ha perdido. No se siente ya, dice, aquella "emoción de alborada" que acompañara al gigantesco esfuerzo de Descartes, y se desconfía con razón de la *isomorfía* entre el "mundo de la realidad y el mundo del pensamiento" (palmaria alusión a Spinoza; HS, p. 16s.). ¿Por qué "con razón"? Respuesta de Ortega: si esa razón, la razón físico-matemática, generadora de la ciencia moderna, "ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la colectividad", ello se debe al hecho "enorme" de que ella *nada preciso tiene que decir sobre el hombre* y de que en suma ha fracasado "con respecto a la totalidad de nuestra existencia" (HS, p. 21s.). No es este un descubrimiento original. Ortega se mueve dentro de la conocida polémica entre el *Verstehen*, el "comprender" (propio de las *Geisteswissenschaften*, especialmente desde la perspectiva *hermenéutica*) y el *Erklären*, el "explicar y definir" (propio de las *Naturwissenschaften*), tomando desde luego partido por la primera opción. Ello, y el haber considerado a la vida como realidad fontanal, es lo que "explica" su alabanza de Dilthey, elevado por él, nada menos, al rango de: "pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX" (HS, p. 48). Pero también remite Ortega, como es de rigor (y como nosotros mismos hemos hecho), el tema de la pérdida de confianza en la razón a la *Krisis* examinada por Edmund Husserl. Y en la extensa cita que en *Apuntes sobre el pensamiento* hace de la husserliana *Formale und transzendente Logik*, de 1929, se muestra el origen —o al menos la concordancia de ideas— de la expresión "fe en la razón", calificada por Husserl de "gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa"<sup>7</sup>. El haber entendido las cosas al revés (*mutatis mutandis*, en Unamuno: el otorgar la primacía a la objetividad de las

cosas y no a la dignidad de la *persona*) es lo que habría llevado a las "ciencias europeas" al descrédito, a pesar de todas las maravillas técnicas. La razón —esa razón— se ha convertido así en una "fe inerte", similar a la propia de la religión en el siglo XVI (HS, p. 18).

Por eso no era necesario echar mística y unamuniana mano a la fe (y menos a la fe en la supervivencia personal, en la resurrección de la carne, y demás estupendos prodigios) para solventar el problema de la *crisis*. También la razón y la ciencia fueron consideradas como fe, como "creencias", y ahora habrían perdido su "vigencia", su coerción como factor de cohesión social (cf. HS, p. 20). Y es que Unamuno no sólo habría marrado el tiro, sino que se habría equivocado de blanco: el conflicto —que ambos, con Dilthey, Husserl y *tutti quanti*, constatan— no estaría planteado entre una fe de sentido y funciones inmutables y una razón no menos perenne y rígida, sino entre dos *tipos históricos* de una y la misma razón vital, con la diferencia de que el ahora incipiente (incipiente, claro está, para la nueva conciencia de las gentes, no para el filósofo): la razón narrativa (HS, p. 47), histórica, muestra mucho mejor que la científico-natural el hecho de ser la *aparición* de la razón vital; y por ello ha de imponerse sobre aquella otra forma, cuyo destino es ahora la efectiva subordinación. Habría sido pues un *hysteron proteron*, una inversión axiológica (a la griega: una *katastrophê*) lo que habría producido esa crisis, arrastrando en ella incluso el buen nombre y el porvenir de Europa. Pero el descubrimiento de tal falta de tacto, de *distinción*, no se habría debido a su vez a las mejores entendederas de un individuo superior (digamos, de don José Ortega y Gasset), sino a que la propia vida europea —recuérdense las precisiones de la lógica hegeliana— habría cambiado, aprendiendo de sus errores, y se habría hecho más fina y exigente, más *elegante* que en la segunda mitad del siglo XIX. Y con ella se habría hecho también más precisa y aguzada la razón, *su* razón: la propia de la altura de los tiempos. Y así, coincidiendo de nuevo en el diagnóstico —a saber: que

esa época materialista y científicista habría difundido la sombra del pesimismo sobre Europa—, Ortega se separa radicalmente de Unamuno en el *pronóstico*, acercándose en cambio a Nietzsche: crisis hubo, ciertamente; y aún se notan por doquier los síntomas. Pero ella no llevará a la extinción del enfermo, sino que será, por el contrario, una *crisis de crecimiento*, y hasta de *depuración*. Ni la civilización moderna ni la razón científico-natural se encaminan a su hundimiento: sólo se las pone en el sitio que les corresponde. Un sitio, como ya se apuntó, subordinado. En el horizonte apunta la *aurora de la razón vital*<sup>8</sup>.

### 3. Los comienzos de un “papanatas” europeísta

Esta disparidad en los presupuestos filosóficos no podía llevar sino a un choque en las respectivas actitudes de ambos pensadores para con Europa, desde España. Curiosamente, al inicio del quehacer intelectual de Ortega escribe este, a los veintitrés años —a su vuelta de Leipzig y antes de marcharse a Marburgo—, un artículo: *La ciencia romántica* (I, 38-43), que parece ir incluso más allá de las posiciones unamunianas: se exige allí, contra la “ciencia clásica” de los alemanes, una manera *nacional* de examinar las cosas y, por ende, también de hacer ciencia. ¿Otro caso, pues, siquiera fuere pasajero, de “cierre” de España contra Europa? No lo creo: más bien se muestra aquí una constante —exagerada, ciertamente— de aquello que también Unamuno pedía por entonces: el entronque de cada nación dentro del *concierto* universal, a partir de su idiosincrasia<sup>9</sup>. Y en todo caso, esta defensa del *casticismo* ha de verse como reacción a la experiencia del joven Ortega en su primer viaje a Alemania, y no como resultado de la influencia de las ideas de Unamuno. En efecto, sólo un año después (*Sobre los estudios clásicos*, 1907), anuncia Ortega la publicación de “unas disputas que estoy componiendo contra la desviación “Africanista” inaugurada por nuestro maestro y

morabito don Miguel de Unamuno” (I, 64). Adviértase la ingeniosidad de la yuxtaposición —con afán polémico— de los dos epítetos: lo que el uno concede en el ámbito intelectual —el reconocimiento de dependencia— lo niega el otro en el respecto político: “morabito” es el santón musulmán que se retira a sus soledades, como el eremita cristiano.

Ya en 1909 tendrá lugar un decisivo enfrentamiento entre ambos (en el que no deja de jugar un papel importante, creo, el resentimiento del arrogante joven frente al maduro *Excitator Hispaniae*, y la ambición de efectuar un “relevo” en la dirección espiritual de los intelectuales españoles). El diario *ABC* brindó la ocasión propicia, al publicar una carta privada de Unamuno a Azorín en la que se burlaba de “los papanatas que están bajo la fascinación de esos europeos”<sup>10</sup>. Dolido, Ortega replica con altivez en el artículo (casi un panfleto) *Unamuno y Europa, fábula*: “Yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola palabra en que no aparezca, con agresividad simbólica, la palabra Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España” (I, 128). No reproduciremos los ataques personales. Interesaba tan sólo hacer ver la *centralidad* que Europa tiene en los afanes de Ortega, desde sus primeros trabajos. Ese mismo año colaborará en la fundación de la revista *Europa*.

#### 3.1. Desdeñando a la España “berberisca”

De todas formas, y al igual que ocurría con Unamuno, si para Ortega es imprescindible ocuparse de Europa, ello se debe a esos mentados “dolores de España”. Ya hemos aludido al ansia regeneracionista —y contra la política de la Restauración— que sacudió (o ayudó más bien a gestar) a las élites intelectuales españolas. “Europa” significaba para ellos, ante todo, renuncia a la tradición y dedicación

a la ciencia, con sus valores *universalizantes* y más: *tranquilizantes*, necesarios para aplacar los nervios de una nación reducida a un muñón de sí misma, y que veía además renacer en su seno los viejos espectros del separatismo. “Europa” era, en pocas palabras, sinónimo de juventud, de vitalidad, de progreso: de *modernidad*, en suma. “España” era, por el contrario...: “Dios mío, ¿qué es España?”, se pregunta Ortega en las *Meditaciones del Quijote* (1914; I, 360). Y esta es la extremada, pesimista respuesta por él ofrecida *avant la lettre* (en *La conservación de la cultura*, un escrito político seis años anterior): “España no es nada; es una antigua raza berberisca, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y algunos pintores de retina genial. Mas por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías” (X, 44). Que no hayan entrado en España ni Grecia, ni la ciencia, ni la filosofía, es otra forma de decir que ella *no* es Europa, y que, por ende, en comparación con el mundo civilizado no es en efecto *nada* (retengamos lo de la “raza berberisca”: Ortega se nos va a mostrar desdichadamente, en algunas ocasiones, tan racista como Unamuno, y desde luego más *eurocéntrico* que él). *Tant mieux!* Si España tiene un pasado tan sólo “salpicado” de aisladas bellezas, valientes toreros y generales y unos pocos genios con buena vista, y si su pasado es ruinoso, se sigue que sólo —y nada menos— le queda el futuro. Puesto que ella *no es*, le queda todo por ser, todo por hacer<sup>11</sup>. Por lo demás, y dicho sea de paso, será bueno irse acostumbrando desde ahora a afirmaciones tan tajantemente dogmáticas como la de la “sentencia de anulación” de España por orden del joven madrileño: a pesar de sus continuas protestas de claridad y “cientificidad”, el gran escritor que fue Ortega prefiere lanzar al aire redondas aseveraciones de retórico efecto que emplear su tiempo en la cita minuciosa y el dato exacto: ya veremos algunos ejemplos de ello.

Ante tamaño juicio de valor sobre la España del pasado no es extraño que Ortega perdiera los nervios cuando se<sup>12</sup> pedía a los novecentistas que con su “europeísmo” no echaran a perder las “esencias” tradicionales de la patria. Y así, en el último capítulo de la *Meditación preliminar* (de las *Meditaciones del Quijote*) lanza despiadado un brulote incendiario contra la tradición: “¿No es un cruel sarcasmo que, luego de tres siglos de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad española. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales nos urge salvar la primaria sustancia de la raza, el módulo histórico, aquel simple temblor ante el caos. Lo que suele llamarse España no es eso, sino, justamente, el fracaso de eso. En un grande doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser” (I, 362s.). Las últimas frases dejan ver, aparte del *biologicismo* (por no hablar de racismo) que nunca abandonará del todo a Ortega, cierta indecisión —si no contradicción: la denostada “raza berberisca” aparece aquí poéticamente transfigurada en “simple temblor ante el caos”— y, sobre todo, una actitud metafísicamente *sustancialista* (corteza maleada, núcleo sano) que se compadece mal con el futuro “historicismo” *sui generis* de, por ejemplo, *Historia como sistema*. Por cierto, y en línea con lo anterior: el “módulo histórico” debiera llamarse aquí, más bien, si no exactamente *pre-histórico* (como en la romántica *Vor-Geschichte* de Fr. Schlegel), sí al menos, con Unamuno: *intrahistórico*, ya que ese módulo no tiene nada que ver precisamente con la historia —digamos, empírica—, o sea con la “España que

ha sido" [...] mera "apariencia"; ¿y de dónde le viene entonces esa apariencia, qué es lo que transparece en ella, sino caciquismo y clericalismo?

En cambio sí tiene que ver, y mucho, con la intrahistoria —digamos, subyacente, trascendental— de la "España que pudo ser". Y ya podemos entrever que esa *depurada* posibilidad (en el fondo, tan idealista: la posibilidad es más alta que la realidad, si en aquella brilla un proyecto de construcción, una *idea genética*) no puede ser dejada en manos de los políticos, siempre con el nombre de España en los labios. De ahí que en un punto concreto estén plenamente de acuerdo los adalides de tres generaciones sucesivas, Nietzsche, Unamuno y Ortega: todos ellos reniegan de la emergencia decimonónica —postnapoleónica y contrarrevolucionaria— de los *nacionalismos*. Así, en Ortega: "El nacionalismo significa la reaparición en atmósferas modernas de la "razón de Estado", y ambas cosas suponen la barbarie y la incultura políticas"<sup>13</sup>. Absolutismo de los príncipes y las dinastías, dictadura de las masas: una y la misma cosa.

### 3.2. Pero, ¿qué es una nación?

Ahora bien, es obvio que el rechazo de los nacionalismos no impide, sino al contrario: *posibilita* el amor a la *nación*, aunque sea el amor a algo todavía nonato. Pero, ¿qué es una nación? La lectura de la conferencia homónima de Renan, de 1882, será decisiva para Ortega, ayudándolo a centrar el problema de la relación entre España y Europa. Según Renan: "La nación es un principio espiritual". E inmediatamente había escrito: "El hombre lo es todo en la formación de esa cosa sagrada que llamamos pueblo"<sup>14</sup>. Para un individualista como Ortega (también en esto, afín a Nietzsche y Unamuno), la estrecha aunque tácita conexión entre ambas frases debió relampaguear en él con la urgencia de un enigma vital. Si, con Renan, se desechan como factores constituyentes de una nación la lengua, los

intereses económicos y comerciales, la religión, la geografía y la tierra, o en fin las agresiones militaristas<sup>15</sup>, ¿cuál podría ser el factor de aquel principio espiritual? ¿Acaso bastaría para ello con la "buena voluntad" de los individuos? Y aunque esa renovación —un tanto simple, a la verdad— del rousseauianismo fuera plausible, ¿qué es lo que quieren un grupo de individuos cuando dicen querer —o mejor, seguir queriendo—<sup>16</sup> formar una nación? Renan proporciona dos condiciones previas para dar una respuesta, que son difícilmente conciliables entre sí. Una de ellas es: "la posesión en común de un rico legado de recuerdos" (p. 85; algo que, por lo que hemos leído, no le serviría de nada a Ortega para *refundir idealmente* a España). La otra condición en cambio parece más viable (y recuerda con fuerza la condición que en la *Segunda Intempestiva* exige Nietzsche para que haya historia, y aun vida: el olvido). "La esencia de una nación —dice Renan— es que todos los individuos tengan mucho en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas" (p. 39). De entre las cosas que hay que olvidar, las más nocivas y refractarias al mantenimiento de la nación son justamente las ligadas a lo *natural*, a *Blut und Boden*, "a sangre y suelo", por decirlo con la terminología nacionalsocialista: una nación no se define por el pasado, sino por el futuro. Por tanto, eso que los individuos tienen en común habrá de ser no tanto un pasado compartido cuanto el *anhelo* de llegar a ser *más*: más poderosos, más felices, más justos, en fin: lo que ellos quieran, *con tal de que actúen y vivan en común*. Renan, como hemos visto, oscila entre la guarda del pasado y la promesa del futuro. Ortega, que mira hacia atrás no tanto con ira cuanto con la displicencia y el distanciamiento —con algo de "pose", a la verdad— propios de un habitante de la capital<sup>17</sup> —elegante, culto y encima reeducado en Alemania—, escoge desde luego el futuro.

Sólo que un nuevo peligro acecha: el *mimetismo*. ¿Será acaso el pasado de Europa lo que constituya el futuro de España? Entre la

tradición casticista y el trasplante (cuando no el plagio) de lo extranjero, España se ha sentido en efecto o bien aislada de Europa, cociéndose en su propio jugo "nacional" (o sea: caciquil-clerical-militar), o bien corriendo desalada a la zaga de los inventos, productos, doctrinas o sistemas políticos europeos, como un alumno de buena voluntad y pocas entendederas que, cual White Rabbit, el conejo de *Alicia en el país de las maravillas*, siempre llega tarde. Pero el caso es que, sea por *cerrazón* o por *colonización cultural*, España no era Europa, no se sentía parte de ella. De modo que tampoco el supuesto "progresismo" (traer "cosas" de Europa para civilizarnos) habría valido para mucho, según Ortega: "Un siglo llevamos trasplantando a España todas las tonterías de Francia, de Inglaterra, de Alemania, y ninguna de sus corduras; porque son estas corduras genuinamente francesas, inglesas o alemanas y, por tanto, intrasplantables. Lo que vale en esos pueblos es el carácter; las costumbres son diferentes"<sup>18</sup>. Preciso sería pues reformar el carácter, no importar costumbres foráneas. O si se quiere, ya que de *mímesis* se ha hablado, habría que decir muy románticamente que no se trata en absoluto de copiar productos, sino de *abrirse a la fuerza productora, genesiaca* de los mismos (*mutatis mutandis*: no copiar de la naturaleza —sociopolítica, en este caso—, sino enraizarse en la *physis*). El carácter (*chárakter*: la marca o sello) constituiría lo propio de ese "hombre colectivo" —la sociedad— en donde viven, agrupados, los hombres concretos, descubriendo cada uno de ellos en su interior: "lo que esa sociedad fue —creyó, sintió, prefirió— antes, y así sucesivamente"<sup>19</sup>. Sólo que esa noción (carácter, hombre colectivo) parece levantar más problemas del que pretende resolver. ¿Dónde queda entonces el individualismo? ¿No repite con toda conciencia Ortega a Renan cuando insiste en que la nación es un *proyecto sugestivo de vida en común*, o sea, con Renan: "el consentimiento, el deseo claramente expresado de proseguir con la vida en común"? ¿No conocemos todos la famosa comparación: "La existencia de

una nación [...] es un plebiscito cotidiano, al igual que la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida"<sup>20</sup> Ahora bien, el propio Renan admite en parte la crítica (válida también para el joven Fichte "jacobino", de quien en suma procede ese ininterrumpido "contractualismo atomista") de que, si ello fuera cierto, entonces los "viejos organismos" que son las naciones estarían sometidos al albur de los individuos componentes, o sea a "voluntades a menudo poco ilustradas", hasta llegar a la "secesión" y el "desmenuzamiento de las naciones"<sup>21</sup>.

#### 4. Que donde hay grey ha de haber egregios

Con estas precisiones, estamos ya a un paso de entender la solución que Ortega propondrá para obviar los extremos del *individualismo voluntarista* (implícito en la idea de que una nación se va haciendo cotidianamente, en virtud de la voluntad declarada de cada uno de seguir viviendo en común) y del *esencialismo nacionalista* (latente en la idea del *carácter*, del "hombre colectivo", y hasta de su base: la "primaria sustancia de la raza"). La pregunta reza así: ¿cómo es posible que un montón de individuos —el "pueblo"— *quieran* mayoritariamente formar una nación, sin que para ello haya que presuponer la existencia de un carácter y de una sustancia previos? Ello será posible —replicará Ortega— si tal carácter es *forjado* por otros individuos "fuera de lo corriente", fuera de la grey (o sea, literalmente: *egregios*), elevados sobre la *masa* del pueblo, y que, juntos como una minoría *selecta*, proponen un carácter, una determinada "manera de ser" al pueblo para configurarlo justamente como "la mayoría", *hoi polloi*. Ahora sí cree posible Ortega complementar a Renan, salvando el escollo esencialista, propio de los políticos *nacionalistas* (denominados muy certeramente por Renan: *les transcendants de la politique*) (p. 94). Entre los individuos "de voluntad poco ilustrada" y la "sustancia" de una nación se hallan las *minorías* dirigentes, encargadas de incul-

car en la masa fecundos sistemas de *creencias*. De ahí la famosa definición orteguiana de nación: "Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos"<sup>22</sup>.

Adviértase que masa y minoría se dan a la vez, forman una misma estructura: ambas surgen del "pueblo". Y también que, para poder hablar de ambos grupos en cuanto tales (no de un montón de individuos sueltos, por un lado) existen factores de cohesión (ya señalados por Renan) que, aun estando subordinados a la voluntad de convivencia, contribuyen primero a preparar y luego, por así decir, a "catalizar" la conexión entre gobernados y gobernantes: "La territorialidad y el plasma sanguíneo son los últimos atributos que pueden calificar la "nacionalidad" de un hombre, esto es, la substancia histórica de que está hecho, y sólo tienen eficacia cuando se dan en él antes todos los demás"<sup>23</sup>. Con el *caveat* introducido en la frase final se palía un tanto la impresión —que ya hemos tenido con anterioridad— del excesivo énfasis que Ortega concede a la raza. Y en todo caso, esos atributos arraigarán con mayor fuerza en la masa que en la minoría dirigente. La razón es sencilla: si nos fijamos en el elenco ofrecido por Renan, una vez excluidos tierra y sangre los factores restantes son "espirituales" y, *a fortiori*, desligados de particularismos materiales: la religión, la lengua, y en el punto más alto, la voluntad. Siendo los dos primeros de naturaleza *universal* (como prueba el hecho de que se extiendan más allá de las fronteras políticas y de que puedan ser transmitidos y adquiridos con independencia del suelo y de la sangre), se sigue que sólo la *voluntad singular* es capaz de aunar universalidad y particularismos y de *autocrearse* en ambos y con ambos. Pues la esencia de la voluntad es dejar a cada instante de ser una cosa para ser otra, pero manteniendo lo sido bajo la figura del *haber sido* y a la vez *proyectando* lo que, de acuerdo con esos posibles *intervenientes* y *delimitantes*, uno *va a ser*: algo condicionado en todo caso, igualmente, por las circunstancias. *Voluntad es pues paso, movimiento, acción de historia*.

Es esta peraltación de la voluntad la raíz última del *historicismo* y del *decisionismo* de Ortega: en el caso del hombre no se da naturaleza (o más bien se lucha contra ella, contra la animalidad de base), sino *historia*. Y ello significa también que el hombre *no es*, sino que *vive*: "lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer". O más contundentemente: "El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento" (HS, p. 37).

Se sigue de esto que, en la decisión constante de ser (sin "ser" nunca del todo), los unos —la mayoría— aceptarán hacer su vida en base a un "repertorio de ideas sobre el universo, sobre el hombre, sobre el Estado, sobre lo justo, etc., que efectivamente reinan, y que reinan no constitucionalmente, sino dictatorialmente"<sup>24</sup>. Otros, muy pocos, serán los encargados de difundir, distribuir, controlar y fomentar ese repertorio, cuyo sedimento irá formando eso que Ortega llama "carácter" (por este lado, pues, estamos lejos de toda tentación *estatista* —decía Unamuno—, esencialista de la nación). Así explica Ortega la formación de las masas, que continuamente han de ser activadas, ya que de suyo, y de acuerdo a su denominación (tomada de la física *mecanicista*), toda masa es *inercial*: sólo cambia de estado cuando recibe sobre sí una *vis impressa*<sup>25</sup>.

#### 4.1. Urgentes precisiones sobre mandos no egregios

Para empezar, es verdad que Ortega denomina a esa minoría con el término: "aristocracia"; pero lo entiende etimológicamente, en cuanto "imperio de los mejores". Sin embargo, dado el difícilmente extirpable uso ordinario del término, es preciso insistir en que aquí no se trata de linajes ni de posesión de tierras ni de títulos nobiliarios. Esos individuos "de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma" (RM. IV, 183) son los mejores porque así lo muestran

con su conducta en cada momento: *ejecutivamente*, por usar un término caro a Ortega; mas también porque son aceptados y queridos *voluntariamente* por la masa, la cual encuentra en ellos *orientación* hacia normas superiores, a la vez que expresión, personificación y ejecución de la propia intimidad anímica del pueblo: "en cada país sólo pueden ser duraderos aquellos gobiernos que representan como una proyección plástica y bajo la especie de personas, el estado íntimo de su alma"<sup>26</sup>.

En su excelente estudio: *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*<sup>27</sup>, Francisco López Frías sugiere algunos antecedentes de la teoría orteguiana de las minorías: como "inspiración remota" apunta obviamente a Platón, pero a un Platón mediatizado, "rebajado" por la ética spinozista y por la doctrina kantiana del *imperativo categórico* (también habría podido referirse, quizá con mayor precisión, al "ideal del sabio" y a la noción de "hombre interior", en Kant, de claras resonancias estoicas), que habría llevado a Ortega a desestimar el postulado platónico del "rey-filósofo", deslindando así el quehacer intelectual del ejercicio efectivo del poder<sup>28</sup>. Como "inspiración próxima" señala el sansimonismo y la obra de Comte, dado que el poder reclamado por Ortega, en la situación actual de primacía de la cultura, ha de ser un *pouvoir spirituel*<sup>29</sup>. Sin duda son correctas esas influencias. Pero quizá falten a mi juicio dos nombres capitales: Hegel y Nietzsche.

La teoría hegeliana del "gran hombre" permite entender mejor un rasgo esencial de la relación orteguiana entre masa y minoría, a saber: que la última no ejerce arbitrariamente el poder, sino por aceptación explícita de la masa<sup>30</sup>; o más concisamente: que no hay *docilidad sin ejemplaridad*, pues sólo así "los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores" (El. III, 104). Esta parece una de las pocas maneras de "salvar" a Ortega, en lo posible, de la acusación de *autoritarismo* y de *elitismo*, aunque, como veremos, el problema se agravará cuando, según el filósofo, sean las masas mismas

las que se resistan a ser gobernadas. En todo caso, al menos en un momento crucial de *España invertebrada* se acerca Ortega —lo sepa o no— fructíferamente a Hegel, al afirmar: "Un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él. Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que se condensase en él ese dinamismo social" (El. III, 91). Se sigue que, cuando la masa pierde "energía social" (por cierto, no se entiende cómo una masa puede tener energía, a menos que sea recibida, con lo que retrocedemos *in infinitum*), o cuando se niega a efectuar su transfusión a individuos señalados, la sociedad se resquebraja. Pues bien podría existir una minoría selecta y bien preparada que sin embargo quedara "flotando", inerte, porque la masa se niega a escucharla (tal sería justamente lo que habría ocurrido en la España del tiempo del pensador, en la que habría que invertir el famoso *dictum* del *Cantar de Mio Cid*: "¡Dios, qué buenos Señores, si ovieran buenos vasallos!"). Y si no, véase el siguiente texto (que sólo puede tener valor, por cierto, aplicado a un caso particular —por ejemplo, el español—; de lo contrario, toda la teoría sociopolítica orteguiana se vendría abajo)<sup>31</sup>: "Existe en la muchedumbre un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia, y luego de haber negado a los hombres mejores todo fervor y social consagración, se vuelve a ellos y les dice: 'No hay hombres'" (El. III, 92). Por otro lado, y como se ve ya por la última cita, ocioso es decir que Ortega se mueve claramente en aguas nietzscheanas, como puede apreciarse igualmente por este texto. "Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad" (El. III, 102).

También es preciso distinguir entre la relación "espiritual" (es decir: psicológica, cultural y moral) "masa / minoría" en Ortega y el

concepto de "clases sociales". Nuestro filósofo no niega desde luego la existencia de tales clases, pero insiste en que en cada una de ellas (en el proletariado, en la burguesía y en la nobleza) se dan masas y minorías, ya que la distinción se da en el plano de la *inteligencia*, de la *voluntad* y del deseo pujante de *ser y hacer más* (otro punto que acerca la minoría orteguiana a los hombres superiores de Nietzsche). Y hasta postula que esa distinción se hará tan fuerte en el futuro que, frente a ella, la económica dejará de ser importante: "Volverán las clases, ¿quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres; pero sí en mejores o peores"<sup>32</sup>. De ahí la precisión de Ortega, por el lado "inferior": "No se entienda, pues, por masa sólo ni principalmente las masas obreras. Masa es el hombre medio. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa" (RM. IV, 145) (De todas formas, reténgase que en ese "sólo" van desde luego incluidas las masas obreras; parece insinuar-se aquí que las clases "altas" habrían traicionado su misión, que no debiera ser "sólo" de pavoneo de su *status* ni de detentación del poder económico).<sup>33</sup> Y por el respecto "superior": "el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores" (RM. IV, 146).

#### 4.2. Que los elegidos no suelen ser elegantes (sobre todo en España)

En una palabra: la aristocracia (entiéndase siempre: intelectual o "espiritual", al igual que los "hombres superiores" de Nietzsche) es la minoría *que está destinada, que debe regir* una sociedad en cada generación. El *caveat* es necesario, para no confundir el *derecho* de una minoría con la *ejecución* fáctica del poder. Si esta no tiene lugar, o al contrario: si la minoría gobernante no está a la altura de su misión, si no es realmente *egregia*, entonces la nación correspondiente

está como *capitidismuinida* y resulta incapaz de dar la talla, de estar a la altura de los tiempos. Tal sería, de nuevo, el caso de España, en la cual, ciertamente: "Ha habido algún momento de suficiente salud; hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal; pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia" (El. III, 118). Buena parte de culpa en esa decadencia habría sido casi congénita, dada la insuficiente configuración histórica, la quebrantada *vertebración* de España: entregada primero a una casta germánica muy debilitada: los visigodos (volveremos sobre el tema) y luego volcada en la ardua empresa de la Reconquista (algo que para Ortega no merece ese nombre), no habría tenido literalmente tiempo para que en su seno creciera, poderoso, el *feudalismo*: la casta forjadora de las naciones europeas<sup>34</sup>. Así que, si bien se mira, hasta el tan debatido rótulo de "decadencia" estaría de más: España no ha decaído porque no tenía una "altura" desde la que caer. De nuevo, en España estaría todo por hacer: *país de futuro*.

El caso desgraciado de España puede servir bien por lo demás para ilustrar la diferencia orteguiana entre "minoría selecta", grupo fácticamente gobernante y oligarquía. Durante siglos no habría conseguido la maltrecha nación —salvo excepciones— que sus gobernantes poseyeran ni de lejos las virtudes propias de esa teórica minoría. Por eso: "Aquí lo ha hecho todo el "pueblo", y lo que el "pueblo" no ha podido hacer se ha quedado sin hacer. Ahora bien, el "pueblo" sólo puede ejercer funciones elementales de vida" (El. III, 109-110). De ahí —dicho sea de paso— la fundamental corrección que Ortega hace del "maestro" Unamuno, el cual —como ya vimos y criticamos— había equiparado la grandeza cultural de España con el engendramiento en América de "hombres libres" en "pobres indias siervas" por parte de los conquistadores. Al respecto,

Ortega es de nuevo implacable: “Nuestro “pueblo” hizo todo lo que tenía que hacer: pobló, cultivó, gimió, cantó, amó. Pero no podía dar a las naciones que engendraba lo que no tenía: disciplina superior, cultura vivaz, civilización progresiva” (El. III, 121).

Con todo, la situación de la clase política y su alejamiento de aquella noción de lo “egregio” nunca habrían sido mayores (“en España y fuera de España”, puntualiza Ortega) que en la época actual, con sus lamentables “hombres públicos”, tan faltos de preparación y de mollera: “que hoy parecen dedicarse a este menester sólo aquellos hombres que no sirven para nada sustantivo”. Y como si quisiera dejar claro de una vez por todas el carácter antitético entre “gobernantes de hecho” y “minorías egregias”, concluye diciendo que el talento probado de los parlamentarios se limita al: “arte de hacerse elegir, arte poco compatible con un temple correcto y distinguido”<sup>35</sup>. Evidentemente. Para Ortega, ser hombre significa ser *elegante*, saber y poder elegir: todo lo contrario de *ser elegido*<sup>36</sup>. Tan precaria situación: la progresiva extensión del abismo entre elegidos y electores, puede llegar al extremo de que, aprovechando el descontento popular, un grupo de arribistas tome violentamente el poder sin la supeditación *voluntaria* de las masas. En este caso habría que hablar de *oligarquía*: una forma de gobierno violenta y autoritaria, pero que —en comparación con la *misère* española— presenta al menos la ventaja de que sus leyes, *injustas*, opresoras y promulgadas para el medro personal (“imperialistas”, las llama Ortega) de los grupos dominantes son de obligado cumplimiento para todos: *dura lex, sed lex*<sup>37</sup>.

En suma: puede expresarse el ideal político de Ortega recordando de nuevo el famoso lamento del *Cantar de Mío Cid*, pero esta vez al derecho: “¡Dios, qué buen vasallo si oviera buen señor!”. Por ello no es extraño que se confiese, paradójicamente, *socialista*, negándose en cambio a apoyar al partido socialista: “El caso es en su primera apariencia —dice— burdamente paradójico: yo soy socialis-

ta por amor a la aristocracia” (SA. X, 239). *Aristocracia del espíritu*, claro está. Y es esta orientación moral (reforzada seguramente por el neokantismo recibido en Alemania) lo que distancia a Ortega de la *teoría de las élites* de Vilfredo Pareto, de tan peligrosas resonancias fascistas. En efecto, en Pareto son factores *irracionales* (denominados “residuos” por el sociólogo italiano) los que en última instancia sostienen a las élites, las cuales “racionalizan” (en el sentido freudiano del término) esas instancias hasta crear con ellas ideas y programas políticos (las “derivaciones”). En Ortega, por el contrario, las minorías son calificadas como tales “en la apelación de las mismas a normas o principios superiores”<sup>38</sup>. Es el enraizamiento en el platonismo y en el neokantismo lo que impide pues a Ortega caer en una doctrina de corte protofascista.

#### 4.3. Cosmopolitismo intelectual

Acerquémonos en fin al último deslinde, que presento aquí como hipótesis, ya que no se halla explícitamente defendido en los textos, a saber: la distinción entre la minoría egregia, rectora de la masa, y los intelectuales creadores; una distinción debida —hiperplatónicamente— a *exceso* de *autarquía*, de *elegancia* y *excelencia* por parte de los últimos, y no a la inversa. Ahora bien, un punto de reflexión parece exigir que, de modo análogo a como la minoría *articula* una masa compuesta de un montón de individuos (o a lo sumo de familias en un suelo común), así también tenga que ser aquella constituida “desde arriba” como *minoría* (o sea: como vanguardia más o menos *compacta* de una generación, según veremos al punto). De ahí la licitud de la pregunta: ¿cómo se forma una *minoría* partiendo de la base (¡no de las alturas!) de unos cuantos hombres: selectos, sí, pero máximamente tendentes a la individualidad (pues que en ellos inteligencia y voluntad están cercanas a la compenetración)? Ortega ofrece al respecto al menos dos teorías, complementarias:

una atañe a la cronología, otra a la liberación de tierra y sangre en el caso de los creadores.

#### 4.3.1. Generación y vigencia

La primera es bien conocida: se trata de la noción de *generación*, la unidad de cronología histórica. Antes se hizo alusión a que lo sido sigue siéndolo, mas bajo la forma justamente de *haber sido*. Pues bien, cada generación ocupa según Ortega una zona de quince años, en la cual se impone como *vigente* un sistema de normas, opiniones, creencias y prejuicios en los que cada individuo *velis nolis* se encuentra: "El individuo puede oponerse a ellas, luchar contra ellas, pero esto demuestra mejor que nada la realidad de su imposición, de su vigencia sobre el cuerpo social donde ese individuo viva"<sup>39</sup>. ¿De dónde surge ese sistema de vigencias? Puesto que —al menos en sus mejores momentos— Ortega desecha todo esencialismo de tierra y raza, y menos cree en un aéreo *Volksgeist*, ha de haber surgido de algunos individuos, los cuales —y esto es lo decisivo— se reconocen como grupo al tener que *asimilar* (y ello implica perfilar, modificar y hasta combatir) el sistema anterior: la *concepción heredada* (si se limitaran a aceptarlo sin cambio —recuérdese lo que pensaba Ortega de la tradición, y de la tradición española, además— la sociedad se anquilosaría)<sup>40</sup>. Es este pensar y actuar "a la contra" lo que acaba por fraguar, a partir de personalidades muy dispares, un cierto *aire de familia*<sup>41</sup>, que a través de la educación y la actividad publicística acabará conformándose como tal sistema, y que, cuando empieza justamente a difundirse, a ser aceptado por la masa y, por tanto, a rigidificarse, se halla ya listo para ser criticado y "desmontado" por la generación ulterior. Esos "hacedores de opinión y de creencias" son la minoría dirigente. La masa tiende a garantizar la estabilidad y relativa permanencia de una sociedad; precisamente su carácter *inercial* la lleva a mantener las mismas *costum-*

*bres*, o a lo sumo, a achatar y bajarle los humos a las nuevas tendencias, hasta homeogeneizarlas con las de "toda la vida". Por así decir, la masa otorga *cuerpo*, acerca —peligrosamente— las costumbres a los atributos materiales, a "la territorialidad y el plasma sanguíneo". Ya se sabe: *cuius regio, eius religio*. Por el contrario, las aristocracias son —dice Ortega en afortunada metáfora—: "masas periféricas, movedizas, que van y vienen sobre los mares étnicos según el viento caprichoso que sopla" (RC. X, 19). Una idea, esta, ciertamente audaz, que por lo que hace al pasado podría valer como justificación de que los miembros de una dinastía rigieran en diversos territorios, con los que ellos apenas se sentían identificados, pero que cohesionaban gracias a su dominio (piénsese sin ir más lejos en los Habsburgo o en los Hohenzollern): sólo que esto difícilmente encajaría con la insistencia orteguiana en la aristocracia del *espíritu*; en el presente, en cambio, podría resultar ilustrativa de los profundos movimientos de *aculturación* o de *colonización cultural* por parte de minorías selectas (hoy, empresas multinacionales, más que individuos: Microsoft, GlaxoSmithKlein, Lucent Technologies, etc.), efectivamente "movedizas"; pero el viento que las mueve no es nada "caprichoso": es el de la *optimización* y la *globalización*. Sea como fuere, lo relevante del texto citado es a mi ver el desapego de las minorías respecto a la tierra, la sangre y las tradiciones ("los mares étnicos") de las masas que dirigen. Ese desapego se hace aún mayor, como vamos a ver inmediatamente, en otro grupo (¿social, o ya "suprasocial"?), discreto y que obra casi de incógnito.

#### 4.3.2. De las ventajas y perjuicios de la intelectualidad meditativa

Pues en efecto, mirada con cierta atención, la teoría de las generaciones no basta para explicar por completo la emergencia quinceañera de su "florón": la minoría egregia dominante. Según lo visto, ella se constituye como grupo (por metonimia: como Generación)

*negativamente*, en su lucha por arrebatarse el poder a la generación anterior. Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos *positivos* que llevan a tan pujantes individuos a reconocer un aire de familia en las ideas y pretensiones de sus "compañeros de viaje", y que incitan a todos ellos a mantenerse unidos? Es obvio que no los puede proporcionar *tout court* el sistema de vigencias heredado, pues si los jóvenes los aceptaran sin más no existiría el cambio dinámico (ni por ende la sociedad), y si los rechazaran sin más se daría la anarquía y la disolución social. No: la minoría egregia *aporta* nuevas ideas que, con el tiempo, arraigarán como creencias en la masa, transformando las anteriores o expulsándolas del imaginario colectivo. Ahora bien —y esta es la cuestión decisiva—: esa floración de *nova*, ¿surge a su vez igualmente de la minoría egregia? La aristocracia —los rectores de la masa—, ¿son creadores? ¿Quién o quiénes establecen los criterios para estar "a la altura de los tiempos"? A las dos primeras preguntas se responde con un claro: "No". Y en la tercera respuesta se aventura un nombre titular: los *intelectuales cosmopolitas*.

Entendámonos: materialmente, en cuanto al "sustrato primario", todo surge del pueblo: no sólo pues las minorías rectoras<sup>42</sup> y las masas (cada una de su clase), sino —habrá que conceder— también los individuos creadores. Pero, formalmente, ya estamos viendo que en todos los órdenes emplea Ortega un esquema *jerárquico*, de arriba abajo. Es la decisión del individuo la que plasma y configura su vida. Es la actividad de la minoría la que da sentido, orientación y guía a la masa: si tiene derecho a *dirigirla* es porque, literalmente, confiere *dirección* a ese cuerpo *inerte*. Pero la escala no puede acabar aquí: por encima de esa minoría debe alzarse un puñado de *intelectuales* (incluyendo, obviamente, al propio Ortega) que, como ya insinuamos, se *niegan* a gobernar, disfrazando su altura de miras con una humildad retórica: "aspiramos con mayor fuerza —dice— a que se ponga la suerte de España, no en nuestras manos, sino en las manos más hábiles y sólo en ellas. Pero... ¿dónde está

esa generación fantasma?"<sup>43</sup>. Aquí, de nuevo, es necesario distinguir: por un lado (el del *ser*), "nosotros", los que aspiramos a un poder justo, somos *todos*: el pueblo, sin exclusión. Pero por otro (el del *pensar*), quien *sabe de* esa aspiración, quien la plasma y presenta como una perentoria exigencia es ya Ortega, aunque no en cuanto este individuo concreto, sino como representante de una "casta" (si no queremos hablar de "clase").

Si —como vimos— ni siquiera la minoría egregia había de estar obligatoriamente formada por miembros pertenecientes a una determinada nación, ello vale *a fortiori* para la "casta" de los intelectuales creadores; es más, constituye un atributo esencial de la misma: ni siquiera es europea; es una casta —valga la suprema paradoja— *cosmopolita*<sup>44</sup>. A ella le ha dedicado Ortega un importante artículo de la *Revista de Occidente* en 1924 (la misma fecha que *La agonía del cristianismo*, en plena Dictadura de Primo de Rivera y seis años después del fin de la Gran Guerra): *Cosmopolitismo*<sup>45</sup>. Es altamente significativa la distinción inicial del ensayo: frente al "fantasma" inoperante y estéril del *internacionalismo* de la Sociedad de Naciones pone Ortega de relieve el fenómeno pujante del *cosmopolitismo* entre minorías intelectuales (p. 105), como si existiera una suerte de "armonía preestablecida" o de "telepatía" entre esos "espíritus lejanos". Geográficamente lejanos, pero espiritualmente más cercanos entre sí —a pesar, o quizá *por* ser de distintas naciones— que con el resto de sus compatriotas<sup>46</sup>. En este sentido, piensa Ortega, la tendencia del siglo XIX a "nacionalizar" a los intelectuales (un caso claro, añadido, sería el de Victor Hugo) se ha invertido por completo: "Hoy conviven más íntimamente ciertos hombres de ciencia alemanes o ingleses con sus congéneres de España o de América que con la masa de su país" (p. 108). Los intelectuales, calificados como la "minoría más selecta" (esto es, interpreto: *más selecta* que las minorías rectoras), no son elegidos por nadie. Ellos *eligen* su propia vida, planteándose metas cada vez más altas y difícil-

les. Parece que estuviéramos leyendo a Nietzsche, cuando de pronto da Ortega un quiebro: precisamente porque esos individuos señalados (*autoseñalados*, habría que decir) escogen siempre más graves compromisos *para estar en forma* (algo más que una metáfora: se trata de convertir la materialidad de origen —la territorialidad y el plasma sanguíneo, recuérdese— en pura *formalidad*, en pura *dignidad personal*. Como un *atleta* y como un *asceta*), precisamente por ello no sólo no están llamados a gobernar (como se apuntaba con falsa humildad en la cita que vimos): es que tal oficio es algo que le repugna a ese *Señor de sí mismo*, a ese *Autarca* que hace de su vida ocasión de *peligro y dificultad*<sup>47</sup>: “De ahí que le repugne el dominio... El temperamento selecto no goza con ningún predominio. Señorear algo es, a la postre, tratar con inferiores, y él necesita, por el contrario, el acicate constante que le impulsa hacia arriba, la succión de lo supremo” (p. 109).

¡Así que Ortega resulta más “nietzscheano” (en el sentido habitual del término) que el propio Nietzsche! También él, como Unamuno (pero en otro registro) parece tener un “alma medieval”: ¿cómo va el caballero, y más: el castellano, a dignarse dirigir a sus siervos? Para eso están los intermediarios: se supone que estos formarían la “minoría egregia” que ya conocemos. *Se supone*, porque Ortega no mienta aquí para nada a esa minoría. Por el contrario, los “cosmopolitas de la cultura” viven desligados de la convivencia espiritual con la masa de su nación (¿acaso también Ortega, al menos por un momento, sintió la tentación de retirarse, asqueado, al desierto?). El resultado natural por el otro lado, el de la masa, es que esta: “se irrita y prefiere desentenderse de quien no se ocupa de ella ni siquiera para dominarla” (p. 110).

¡Sólo que esto conlleva, nada menos, la disolución del cuerpo social! Las masas y las minorías de los distintos países —reconoce Ortega—, viven sueltas, cada una “a su aire”, al contrario de los *nacionalismos* propios de la segunda mitad del siglo XIX (*mirabile dictu*,

para estar en 1924: a veces se tiene la impresión de que Ortega, por lo demás nada corto de vista, querría conjurar el peligro creciente del fascismo a base de negar, corajudo, su existencia). Además, a menos de caer en contradicción teórica con lo repetido en estudios anteriores, y lo que es más grave, de confesar la degradación moral de esas minorías por negarse a cumplir su función rectora<sup>48</sup>, habría que establecer —algo que, repito, Ortega no hace explícitamente— una última división jerárquica entre los *cosmopolitas* del espíritu y la “minoría egregia” de la cultura y la política, configurando aquellos el grupo supremo que, como las beatas almas habitantes del *tópos hyperouránios* en Platón, no dirigen su mirada hacia abajo, sino sólo hacia arriba, afanados como están sus miembros en forjar los principios que “mañana” han de guiar a la Humanidad, que para eso son “ciudadanos del mundo”, sin pertenecer en exclusiva a familia, territorio, nación o Estado<sup>49</sup>. Pero sigue restando el problema de si efectivamente existen los “cosmopolitas culturales” como grupo separado de las minorías selectas o si, formando parte de estas, se han desengañado de su función rectora y prefieren dedicarse a vagar por la “región de verdades eternas”, que decía Leibniz. De hecho, Ortega adscribe a tales cosmopolitas un “destino cósmico” (p. 121). Quizá la solución sea más fácil, e intermedia: puesto que Ortega es “historicista” y, digamos, “fenomenólogo de la vida concreta”, no es posible que —por mucha influencia que ejerciera en él la lectura de Platón— estableciera una neta demarcación entre algo teórico (en el sentido de válido para toda época y para todo ser inteligente) y algo meramente coyuntural, vigente sólo para determinado momento. Para salir del dilema (¿hay dos minorías, o la sola minoría —antes rectora— se ha asignado a sí misma una misión más alta?), es importante traer a colación el hecho de que, para Ortega, es ahora, en los años veinte de su siglo, cuando está a punto de romperse el esquema decimonónico del “Estado-Nación”. De la ruptura de ese cotidiano e implícito “pacto social” entre minoría *ejemplar* y ma-

sa *dócil* estaría surgiendo una nueva forma de articulación social —desastrosa, desde la perspectiva antigua—, de la que conocemos por ahora más bien los aspectos *negativos*, nada menos que la —a estas alturas ya famosa— *crisis de la civilización occidental*: "Los principios normativos de todo orden [...] han dejado de ser vigentes", y por ende: "Todo se hace problemático" (p. 111). Vista desde las masas, la crisis desemboca en el *nihilismo*. Nada preocupante, empero, si se juzga desde una perspectiva filosófica atenta siempre a avizorar los rasgos del futuro, en vez de aferrarse al pasado. Pues lo que sucede ahora a escala internacional no es sino lo que le acontece en cada caso al individuo, a saber: que su situación vital verdadera es la del *náufrago*, la de aquel que tiene que sostenerse a flote haciendo de necesidad virtud: "La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse [...] La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación"<sup>50</sup>.

Aquí se acaba para Ortega la *escala del ser político* (bien corta y simple: dos o a lo sumo tres niveles). De la masa a la minoría, de esta a los individuos creadores (si se acepta la hipótesis de que se trata de un grupo aparte, aún más selecto). ¿Y de estos? Mas ellos son ya la cúspide<sup>51</sup>. *Causa sui*: "Entonces los espíritus selectos se recogen sobre sí mismos y recurren a la única disciplina restante, la que *espontáneamente emana de su propia individualidad*" (p. 111, subr. mío). Ensimismados en su "hombre interior", trabajan en su misterioso taller "en la difícil invención de los nuevos principios" (ib.), cortando toda comunicación con la masa. Los intelectuales renuncian así a predicar, a ganar adeptos o a combatir contra lo viejo: su única, obsesiva tarea es la de *crear*. Difícilmente cabe encontrar otro caso tan extremo de *idealismo subjetivo* como este (incluido el de Fichte). Bien es cierto que tal radicalidad sólo se encuentra en este estudio, en buena medida motivado, creo, por la situación europea en general —dado el auge de los fascismos y la desorientación de los espíritus de entreguerras—, por no hablar de la dictadura espa-

ñola. Por cierto, y por volver a nuestra hipótesis: sólo entendiendo que los intelectuales creadores forman una capa superior incluso a las minorías rectoras (se supone que en 1924 tan desorientadas y decadentes como las masas que ellas habrían de guiar) cabe entender en toda su amplitud teórica (o sea, válida en general —o al menos, también para nosotros, hoy) una afirmación tan rotunda como esta: "La inteligencia no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres" (p. 112). Hegel, desde luego, aplaudiría este categórico imperativo, que Ortega propone para el futuro. Antes, por el contrario —y "antes" suele ser para Ortega el siglo XIX— lo "orgullosa era [...] pretender dirigir a las masas y hacer feliz a la Humanidad" (ib.); pero, puesto que —como veremos enseguida— condena esa pretensión, tildándola de "grave error", se sigue (si queremos salvar una mínima coherencia en el proteico Ortega) que el precepto negativo anterior sobre la función de la inteligencia deberá ser tenido efectivamente por válido en general, en vez de considerarlo como un acceso de mal humor por parte del filósofo en una coyuntura desfavorable.

¿Desconexión plena, pues, de lo social? ¿Platónico refugio del filósofo —y de un filósofo "mundano" como Ortega!— en su torre de marfil? No lo creo. Aunque el artículo termina bruscamente, un segundo trabajo: *Reforma de la inteligencia* (1925)<sup>52</sup>, continúa la temática y deja claro que esa "huida del mundanal ruido" se parece más bien al acto de quien se sube a un trampolín (por seguir el símil caro a Ortega) para zambullirse así más vigorosa y hondamente en el agua. ¿"Decadencia de Occidente"? Podríamos considerarlo así (al fin, el libro de Spengler estaba muy reciente y, como vimos, Unamuno profetizaba ya el fin del mundo europeo). Pero para Ortega —como en la década siguiente para Heidegger— se trataría más bien de una época de transición. Con la revolución (francesa, desde luego) se habría acabado el antiguo régimen. Y Ortega lo celebra. Sólo que considera un gravísimo error que los intelectuales se

apresuraran entonces —y hasta ahora— a ocupar el lugar de la clase dirigente. Su tentación, y su error: “Querían mandar” (p. 121). Según esto, incluso Nietzsche —añadiríamos nosotros— habría caído en tan seductora tentación (recuérdese que para Zarathustra la última tentación, la más difícil de vencer, era la *compasión*; y parece lógico que esas “aristocracias morales” —como las llamaba en 1909— nutridas de sansimonismo y de krausismo, quisieran “salvar a sus pueblos, primero, y a la humanidad enseguida”: PNJ. X, 113.).

Ese “ensayo imperial de la inteligencia” ha fracasado, certifica ahora Ortega. Y añade una razón que, de nuevo, parece que debería tomarse con pretensiones de validez universal, en lugar de restringir su vigencia exclusivamente a un momento tan disonante —y aun “chirriante”— de la historia europea: “Cuando se quiere mandar es forzoso violentar el propio pensamiento y adaptarlo al temperamento de las muchedumbres. Poco a poco las ideas pierden rigor y transparencia, se empañan de patética” (ib.). A la vista de la actividad política de entonces —y de ahora— quizá no sea tan descabellada esa observación. Sólo que, si esto es así, o bien tenemos que echar por la borda toda la teoría de las masas y las minorías rectoras, o bien admitir que los intelectuales se hallan también por encima de las últimas, *au dessus de la mêlée*. Desde luego, a los intelectuales creadores les asigna Ortega aquí un “destino cósmico” (ib.: nada menos que la construcción de los principios que regirán la historia futura, y surgidos *espontáneamente* de las entrañas de su individualidad; lo de “cósmico” debe de ser porque son cosmopolitas), en todo caso ajeno a la dirección de las masas. Pues ya no la tentación, sino la verdadera *perversión* de la casta intelectual hacia 1750 —precisa Ortega, acusando claramente a la Ilustración— habría consistido, no sólo en su deseo de realización práctica de sus ideas en una masa a la que habría que “emancipar”... de los antiguos amos, con objeto de alcanzar ellos el poder —degradando así su excelsa misión “contemplativa”—, sino de confundir ideas vigen-

tes en todo caso para un período y para un puñado de naciones con su validez universal, intentando adecuar a los pueblos y hombres menos “evolucionados” a su particular Lecho de Procusto, disfrazado de Constitución de los derechos de la Humanidad: “Esta costumbre de hablar a la humanidad, que es la forma más sublime, y, por lo tanto, la más despreciable de la demagogia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descarriados, ignorantes de sus propios límites y que siendo, por su oficio, los hombres del decir, del *logos*, han usado de él sin respetos ni precauciones, sin darse cuenta de que la palabra es un sacramento de muy delicada administración” (RM. IV, 116).

El resultado de ese arrogante desvarío —manifiesto primero en la revolución francesa y difundido luego por doquier a lo largo del siglo XIX— habría sido doble, presentando una contraposición que al fin estallará en la primera mitad del siglo XX como el fenómeno inaudito de la *rebelión de las masas*. Por un lado, ya la hipócrita tentativa por parte de los *philosophes* ilustrados de hacer creer al pueblo (o más bien al “público lector”) que este supuestamente estaría al mismo nivel que ellos con tal de que quisiera abandonar su “minoría de edad” —borrando así (idealmente, claro) toda diferencia entre la “elegante” inteligencia y voluntad de esas minorías y el pueblo—, habría llevado según Ortega a lo que él llama —con término asaz equívoco— *imperialismo* (a saber: la pretensión de mandar todos en todo y por todo) del siglo XIX, una época que no en vano habría oscilado entre intentonas anarquizantes y movimientos revolucionarios de masas para, a la postre, desembocar en el autoritarismo: “Durante ella —dice, aludiendo a la centuria decimonónica— cada hombre o grupo humano quiso mandar sobre los demás, y cuando esto era imposible, inventó la manera de que, al menos, no mandase nadie, con la secreta esperanza de que, hallándose vagante el Poder, pudiese en una hora de descuido arrebatarlo cualquiera”<sup>53</sup>. En cambio, y por el lado de la (diríamos hoy) “calidad de

vida" material, la conjunción de la democracia liberal con el maquinismo y con el auge de las ciencias aplicadas habría llevado a las masas de los pueblos de Europa Occidental a un bienestar sin precedentes: algo sin duda beneficioso, pero que llevaría a aquellas a pensar que tal era desde luego el estado "natural" de las cosas, y que sin duda se lo merecían "porque sí"<sup>54</sup>, ingratamente desatentas al esfuerzo de *organización* realizado por parte de las minorías (se supone: políticas e intelectuales)<sup>55</sup>. Así, "la perfección misma" que en el siglo XIX alcanzarán "ciertos órdenes de la vida" (RM. IV, 179) ocasionará la *rebelión* futura contra toda forma de excelcitud.

Me permito cortar aquí por un momento el hilo de la exposición para introducir un necesario —y levemente indignado— juicio de valor, a saber: que Ortega —al parecer fascinado por las ventajas que consiguiera el pueblo en el siglo XIX— pasa tranquilamente por alto el abuso infame de mujeres y niños en las minas y en las fábricas durante dicho siglo, las jornadas exhaustivas de trabajo y los salarios de miseria, aprovechándose los capitalistas de la despoblación del campo, la pauperización de buena parte de la población como proletariado, etc.; tal parece que sólo le llamara la atención lo "desagradecida" que es la masa y, lo que a sus ojos sería más grave (un crimen de lesa "majestad", por decirlo sin demasiada exageración), cómo las minorías políticas de una democracia "degenerada" buscarán halagarlas y ponerse a la altura de ellas (hipócritamente o no, que eso da igual) para mantenerse en el poder.

Por eso, y volviendo a la *perspectiva* orteguiana: ¿cómo no van a creer entonces las masas que son solamente ellas las que componen el cuerpo social, y que el resto —por arriba: la nobleza, o por abajo: el lumpenproletariado— son justamente eso: *residuos* que deben ser eliminados? Al respecto, es muy significativo observar la distinta reacción de los "pensadores de Europa" ante un fenómeno que todos ellos reconocen y diagnostican casi en los mismos términos. Nietzsche ya había advertido de la subterránea alianza entre las

capas dinásticas (los príncipes y la nobleza) de las naciones europeas y los socialistas revolucionarios, unidos necesariamente ante el "enemigo" que, ineluctablemente, habrá de triunfar y expandirse por todo Occidente: la *clase media*, instauradora de la "democracia". Sólo que Nietzsche se alegra de ello, porque ve en esa difusión *européizadora* (más que simplemente "europea") la ocasión para el advenimiento de una casta de Señores que necesitan de tan refinado "instrumento" para los fines superiores de la Cultura (incluyendo en ellos, como su cima, algo que quizá hoy tendríamos que considerar como *biotecnológico*: la emergencia final del Superhombre). También Unamuno (como vimos *supra*, en VI.4, nota 21) alaba a la clase media, que él echa de menos justamente en España, para evitar el triste espectáculo, justamente, de la *masa*, de la gris muchedumbre (por decirlo con Rubén Darío: "el vulgo errante, municipal y espeso"). De ahí su advertencia: "Nos falta clase media de la cultura; nos falta algo así como una burguesía del espíritu deseosa de ilustrarse"<sup>56</sup>.

Ya hemos visto de sobra que, en cambio, Ortega muestra bastante poco aprecio por todo aquello que no sea minoría egregia (en lo político o en lo intelectual), sin cuidarse demasiado de establecer mínimos distinguos dentro de la "masa". A la altura de 1930, él no cree que se haya ni mucho menos cumplido la premonición de Nietzsche: que las masas democráticas iban a suspirar por seguir las directrices de las "castas rectoras", diciendo como la Rossina de *Il barbiere*: "io sono docile, sono obediente, mi fo guidar". Y la culpa de su *rebelión* (también Rossina se rebelará al fin contra su tutor —vaya por Dios— ¡y con la ayuda de un *barbiere di qualità*, de un miembro de la "clase media de la cultura"! ) la tendrán fundamentalmente esos "descarriados" intelectuales (al fin, como también el buen Kant decía del pueblo, este no tiene la culpa de nada, porque *no piensa*: se limita a *sentir*; la culpa es de quien lo lleva por mal camino).

En vez de eso, lo que ha de hacer el intelectual creador es retirarse, solitario, a una callada labor *privada*, y dejar pasar por delante a quienes dan forma realmente al público (con cierta sorna cita Ortega: "al guerrero, al sacerdote, al capitán de industria, al futbolista..."<sup>57</sup>, sin mencionar por lo demás para nada a más selectas "minorías dirigentes"). Realmente parece que estuviéramos leyendo una versión actualizada del "testamento" filosófico de Hegel: el prólogo a la segunda edición (1831) de la *Ciencia de la Lógica*. También a Ortega parece que le repugnara: "el tonante ruido del día y la ensordecedora charlatanería de la imaginación, que se vanagloria de limitarse a estar al día", mientras que, como buen filósofo, se apresura en cambio "a la participación en la desapasionada calma del conocimiento puramente pensante"<sup>58</sup>. Sólo que él no se inquieta —como hace el enfermo filósofo alemán, al borde de la tumba— respecto a la posible intromisión de lo público en la vida del pensador, que impediría así "la "pura contemplación"" (p. 124). Muy al contrario: desdeñoso, al intelectual creador le gusta comprobar que el griterío del día no ejerce fuerza sobre él; y le bastía incluso explicar teóricamente su superioridad, para no hablar de impartición práctica de sabias normas de vida a los ruidosos; él abandona esos "bajos" menesteres, sabedor —añade Ortega con cierta ambigüedad— de que "la "pura inteligencia" es también práctica y técnica, técnica de y para la vida auténtica" (ib.).

La pregunta que *ahora* estimo decisiva es: ¿influye esa "vida auténtica" también en "los de abajo" —aunque sea indirectamente, casi como un *don* del filósofo, imprevisto aun por él mismo—? Me gustaría creer que sí, que —como la lluvia del cielo— el creador habrá de dejar caer sobre mejores y peores, minorías y masas sus nuevos principios (si no, ¿para qué y para quién escribiría Ortega, y encima en medios de comunicación masivos?); que luego cada uno, a su manera y según rango, ya se aprovechará de ellos y los hará medrar. Ortega se regocija, en efecto, del "deleite" que supone "dejar

pasar adelante" a esas flamantes "estrellas" y "dirigentes" de la sociedad, "¡... y de tiempo en tiempo disparar sobre ellos una idea magnífica, exacta, bien madurecida, llena toda de luz!" (p. 123). Pero, ¿por qué habría de ser tan deleitoso lanzar —Apolo benéfico— dardos sobre esas otras "minorías" (guerreros, sacerdotes, futbolistas: no tan selectas como las propugnadas en escritos anteriores, ciertamente), sino por el placer de verlas seguir, cada una a su modo, las novedosas directrices urdidas en el cacumen del sabio? (Queda desde luego descartada cualquier motivación relativa a "deseo de celebridad", a ganas de ser admirado por los demás: quien encuentra repugnante hasta el ejercicio del mando, ¿cómo va a estar interesado en que lo halaguen?).

Un texto muy posterior, de *Meditación de Europa*, aclara en buena medida todos estos problemas. Señala allí Ortega que la "influencia histórica de los intelectuales... no es de ellos, sino de sus ideas". Queda así descartada una dirección inmediata y consciente de estos sobre minorías rectoras y público (para Ortega, fundamentalmente público *lector*) en general (aunque siempre queda abierta la posibilidad de que sean los gobernantes los que acudan, solícitos, a solicitar consejo de los intelectuales). En todo caso, esas ideas "necesitan mucho tiempo para convertirse en "fuerza histórica"", ya que han de dejar de ser meramente "ideas" (algo teórico) para convertirse en "lugares comunes", en uso, en "opinión pública" (IX, 276, n. 1). Así que de esta manera, aunque sea a largo plazo "y sólo oblicuamente", la intelectualidad puede llegar a ser "factor de la efectiva historia" (IX, 275). Una modesta, pero en el fondo esperanzada y hasta ambiciosa concepción, que ayuda a paliar los rasgos de *elitismo* y de "dirigismo" intelectual que aparecían en los primeros escritos de Ortega, sin caer en cambio en el peligro opuesto: la retirada *ascética* del mundo para dedicarse a la "pura contemplación". Es como si el filósofo hubiera ido progresivamente zafándose de ese doble escollo hasta encontrar finalmente el lugar y el sentido de su *acción ejecutiva*.

No obstante, el peso de los escritos centrales sobre la teoría social, con su insistencia en la división entre seres *ejemplares* y seres *dóviles*, sigue siendo determinante. Y hasta se le quitaría su *idiosincrasia* a Ortega (difícil sería decir aquí: "su gracia") si intentásemos limarlos o adelgazarlos hasta hacerlos pasar por el filtro de lo "políticamente correcto". Pero tampoco haré al respecto de "comisario cultural", emitiendo severos juicios de valor (que habrían de ser, lo confieso, negativos) sobre toda esta teoría social hiperplatónica (y que deja chiquito al Nietzsche de las finas descripciones de la "nueva democracia"), con su poco disimulado desprecio por las masas<sup>59</sup>, su afán aristocrático *one way* (sólo hay "certamen ascensional"; el resto de la sociedad ha de servir de combustible para ese cohete vital) y, a la postre, su propuesta de retirada del "sabio" a un armónico "lugar supraceleste" constituido, se supone, por la lectura recíproca de los escritos de los colegas y la impartición de conferencias, oyendo tan excelsos *cosmopolitas creadores* unos de otros (hoy lo tendrían más fácil, con la Red). Pocas ideas de ese jaez tienen hoy *vigencia*, y las que desdichadamente encuentran eco en algunas minorías (en el poder, o intentando asaltarlo), lo hacen desde luego lastradas por el peso de una brutalidad neofascista de "tierra y sangre" —con su importante variante del "terrorismo nacionalista" — o de una hipócrita fachada "democrática": extremos ambos explícitamente condenados por Ortega<sup>60</sup>. Es evidente que, para un pensador tan poco esencialista (y sin embargo tan "espiritualista") como Ortega, siempre deseoso de probar que había sido buen profeta, que la historia había acabado por darle la razón, el argumento de la *falta de cumplimentación* de sus ideas políticas debería tener un gran peso (no sería extraño —me atrevo a aventurar— que su controvertido "silencio" tras su vuelta a España en 1945 —coincidente con el fin de la II Guerra Mundial— estuviera ligado a una sensación de fracaso íntimo).

Pero entonces, cabría objetar, ¿a qué ha venido el dedicar tanto espacio y atención a doctrinas que, al menos en algunos de sus

puntos, o bien están periclitadas —o nacieron muertas ya en el parto—, o bien fueron —siniestramente deformadas— efectivamente recibidas y *ejecutadas*, pero para mal? (Baste recordar al efecto a secuaces de Ortega como Ramiro Ledesma Ramos). Al fin, y en un sentido no muy distinto al criticado por Nietzsche, cabe pensar que el fascismo ha sido una suerte de sucedáneo —exacerbado— del socialismo (para el consumo rápido de la pequeña burguesía y aun del proletariado), y por ende también él "platonismo para —o mejor sobre— el pueblo"<sup>61</sup>. ¿Acaso no acabamos de ver que el "intelectual creador" orteguiano ni siquiera se digna (aunque se lo implorasen como al Empédocles de Hölderlin) dirigir al pueblo, y ello a pesar de que, con su actitud desdeñosa, *la entera sociedad se venga abajo*? Sería, sin embargo, muy conveniente matizar el dictamen condenatorio encubierto por tan retórica afirmación. En primer lugar —como insiste Ortega—, no es misión de la inteligencia el gobierno directo de las masas. Esa es tarea de la minoría (justa y redundantemente rectora)<sup>62</sup>. Y es esta —no la inteligencia, que se retira a sus "cuarteles" para intentar urdir salidas de la crisis— la que ha fracasado en "nuestra" época, o sea, según Ortega: en la Europa de entreguerras. Así pues, si esa minoría ya no sabe o no puede ser egregiamente rectora, ello no se debe a que de un modo egoísta así lo quiera, *aunque* la sociedad se derrumbe. Esa actitud —el engolfarse en sí de las minorías— junto con el ascenso —tan irresistible como insípido y estéril— de las masas presuntamente autosuficientes *es ya el derrumbe, la decadencia de la sociedad. El derrumbe, la decadencia de Europa.*

## 5. Europa en Ortega, desde España

Con estas últimas palabras, que repiten la intención del propio Ortega (acostadas más, empero, hacia la esperanza de una *renovatio* universal que hacia el temor de una hecatombe; pues si se viene

abajo *esta* sociedad es porque una entera forma de vida está dejando de tener vigencia y otra despunta por el horizonte), ofrezco implícitamente la intención que ha guiado estas últimas páginas. Contra lo que quizá pudiera parecer, en ningún momento ha quedado en ellas olvidado o preterido el tema principal: la idea de Europa en Ortega, desde España. Por el contrario, desde la aparente divergencia inicial de ese tema, en vista del camino tomado (el del supuestamente fecundo desequilibrio entre masas y minorías), hasta que este se pierde más allá de las nubes, allí donde los creadores se afanan en urdir los nuevos destinos de los hombres y los pueblos, no se ha intentado aquí otra cosa que exponer (por indirecta vía teórica, eso sí) lo que, bajo un manto de augusta excelsitud, configuraría el entramado de las muy reales y verdaderas esperanzas, temores y frustraciones de Ortega respecto al sentido y destino de Europa, y a la imbricación de España en ella. Las ambiciones de mando de Ortega (que él, generoso, amplía a la minoría rectora de su generación), de intervención en la vida pública mediante la creación, por ejemplo, de la *Liga para la Educación Política* y luego de la *Agrupación al Servicio de la República*, escribiendo en los periódicos y revistas... todo ello pareció resquebrajarse en los tormentosos años veinte (anuncio de un desastre próximo sin parangón en la historia), dentro y fuera de España.

Las minorías rectoras del país, a las que iba dirigida la actividad publicística y política de Ortega —si es que este no tendía a integrarse en ellas—, lejos de dejarse guiar por excelsas razones “espirituales” (nunca bien especificadas, por lo demás), se dedicaron *pro domo* a reforzar la política restauracionista comenzada en 1875 y culminada —por el momento— con el golpe de mano dictatorial de Primo de Rivera. Unamuno, lo hemos visto, siguió elevando su voz —y cada vez con más rabia— contra el desdichado orden de cosas, y así le fue (aunque el destierro en Fuerteventura se reveló como una insospechada fuente de vitalidad). Ortega, que desde 1914 a

1923 (del fin de la Guerra europea al comienzo de la Dictadura en España) había publicado casi exclusivamente escritos políticos, parece despedirse en 1925 —irritado y desilusionado— de la arena pública para dedicarse a la “pura contemplación” filosófica. Sólo que él había anunciado —con cierto misterio, a la verdad— que esa contemplación podía apuntar desde su fecundo fondo a una renovación práctica y técnica de la “vida auténtica”, a la altura de los tiempos.

Por eso hemos de enlazar ahora de nuevo ese activo *ensimismamiento filosófico* con el tema principal, esto es: ¿qué imagen *histórica* tenía Ortega de España y de Europa para que él intentara corregir la declinante trayectoria de ambas con una teoría social que —como la doctrina nietzscheana de la “nueva democracia” y los “Señores de la Tierra”— posiblemente no pretendía tanto describir el funcionamiento fáctico de las sociedades cuanto lanzar al mundo intelectual de la época un apasionado *exhorto moral* y un *condicional futurible*? Por ejemplo, de este tipo: ¿qué pasaría si, por una vez, las masas obedecieran de buen grado a dirigentes honestos que siguieran por su parte los preceptos y principios inventados por filósofos *puros*? ¿Qué les pasaría entonces a España y a Europa? Y sobre todo: ¿qué les ha pasado al continente y a nuestra península para que Ortega crea necesario lanzar sus propuestas *elitistas* (*pace* Pareto)?

### 5.1. Una nación, un continente: una enfermedad

Comencemos asentando un hecho absolutamente trivial: España es una sociedad estructurada como nación y organizada como Estado. La Europa de entreguerras era una sociedad compuesta de Estados nacionales, inscritos a su vez en una mundial “Sociedad de Naciones”, de la que también formaban parte dos Superestados: los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Por así decir, los flancos o los márgenes de Europa. O

mejor aún: sus *límites*. Añadamos a este simple esquema algo ya no tan trivial: en esa época, España y Europa se encontraban en crisis y sabían (o al menos, los mejores de sus intelectuales sabían) que se hallaban gravemente enfermas, en el umbral de la decadencia. Agreguemos en fin cuatro asertos ya no triviales, creo, sino dignos de meditación (y por ello, discutibles): 1) el "médico" Ortega diagnostica que España y Europa adolecen de una y la misma enfermedad: la *rebelión de las masas*. 2) Niega que el remedio para tan arraigado mal esté en la importación de las formas políticas (y en el fondo, de la forma de vida) de Estados Unidos o de Rusia. 3) Cree que esa crisis es de crecimiento, y que puede dar ocasión —si estimulada además por un acontecimiento crucial— a una nueva Europa: la *supernación* de los *Estados Unidos de Europa*. 4) Dentro de esta estructura federal, España puede curarse de sus males seculares y a la vez brindar a Europa una oportunidad de renovación "espiritual".

### 5.1.1. Breve paseo por la sociedad, la nación y el Estado

La explicación del primer punto exige que examinemos primero brevemente lo que en él se daba por consabido: qué sean la sociedad, la nación y el Estado. Ortega no suele distinguir claramente entre sociedad y nación. Pero es importante establecer esa distinción porque la *chance* de supervivencia —y hasta de más alta transfiguración de Europa— depende de que se la considere como una *sociedad* previa a la constitución de las naciones (justamente: de las naciones *europas*) y posterior a la restricción de la soberanía y capacidad de gobierno de ellas (¡no a su disolución!). Hablando en general, puede definirse a la sociedad como: convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos" (ME. IX, 257).

Habida cuenta de esa constitución (desarrollada y profundizada en *El hombre y la gente*) como *convivencia habitual* (en el doble sen-

tido de *cotidiana* y *según costumbre*), es lógico que Ortega rechace enérgicamente que el origen de la sociedad tenga lugar mediante un "contrato social", o sea: "por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven" (ME. IX, 256). Igualmente desecha la idea (que para él sería un verdadero *hysteron proteron*) de "que el derecho rijan las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad"<sup>63</sup>. Recordemos por otra parte la ya citada definición de "nación": "Una nación es una masa humana organizada y estructurada por una minoría de individuos selectos" (El. III, 93)<sup>64</sup>. Según esto, es perfectamente hacedero —y así ocurre efectivamente— que un hombre (para el caso, el hombre europeo) sea miembro de varias sociedades a la vez: "El hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra, más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales naciones" (ME. IX, 258). Parece que Ortega habría debido conceder que algunos europeos (los españoles, sin ir más lejos) vivimos al menos en tres sociedades, pues no está claro que esas presuntas "angostas comarcas o regiones" sean simplemente formaciones previas a la nación española. Ya hemos visto que tal es el espinoso problema de la decadencia de España, en donde se ve agravada ahora su secular *invertebración social*<sup>65</sup> por la "insubordinación *espiritual* de las masas contra toda minoría eminente" (El. III, 95). Y es que tanto al inicio de su historia (en la Edad Moderna, con los Reyes Católicos, no con Séneca o Viriato) como en el momento de su declive (con la Dictadura de Primo de Rivera, para Ortega; y diez años después con la guerra civil) habría adolecido España de un exceso de *estatismo* (en los últimos tiempos, encubierto por ardientes soflamas sobre la Patria y la Nación) y de una progresiva debilidad con respecto al *principio nacionalizador*, al aglu-

tinante *incorporador* para el que estaba destinada Castilla. Como si dijéramos: a la altura de 1920, Ortega sostendrá que, para que España se hubiese configurado como una verdadera nación faltó desde luego: “un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común” (El. III, 56), mientras que —añado— habría sobrado en cambio Estado (primero dinástico, luego oligarca y al fin militarista y dictatorial, abocada además peligrosamente España —en la experiencia republicana— a importar las formas *estatistas* —totalitarias— del fascismo o del bolchevismo). Pero, ¿es que acaso puede perturbar y hasta impedir el Estado el establecimiento de una nación?

Examinemos brevemente, para ello, las —vagas— descripciones que Ortega ofrece del Estado: “El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a esta”<sup>66</sup>. Retengamos el carácter *mecánico* y la idea de *servicio* a la comunidad (en este caso debiera haberse hablado con más propiedad de “sociedad” y no de “nación”: hay formas de Estado que preceden a la nación, como en el caso de la *polis* o la *urbs*; y al revés, hay naciones que no han llegado a organizarse como Estado<sup>67</sup>). Automatismo ciego pues, frenado por la subordinación a una entidad “orgánica”. El liberalismo de Ortega muestra aquí su desconfianza hacia el Estado, visto en todo caso, según señala concisa y certeramente Harold C. Raley: “como una especie de mal necesario, creado para luchar con los males inevitables que ocasionan las propensiones antisociales del hombre”<sup>68</sup>. De ahí el consejo *liberal* de Ortega: el Estado ha de limitarse al ejercicio legítimo de la violencia en ocasiones extremas<sup>69</sup>. Sin embargo, no es posible olvidar que sin la forma “Estado” no existe propiamente *soberanía*, de modo que, por lo que hace al *origen* de las sociedades (cualesquiera que fueren), es necesario admitir la existencia (diríamos: *a simultaneo*) del Estado, en cuanto *voluntad unitaria* que aúna grupos diferentes, enderezándolos hacia un fin común y haciendo revertir hacia este —como una suerte de fuerza centrípeta— las tensiones centrífugas de sus componentes. En este senti-

do —el Estado como *voluntad soberana*— llega a sostener Ortega la prioridad del Estado incluso con respecto a la familia<sup>70</sup>. Esta relación dialéctica entre el servicio a la sociedad en general (y a la nación en particular) y la constitución por parte del Estado de esa misma sociedad no implica necesariamente contradicción. La *condición de existencia* de un grupo humano puede estar a la vez subordinada a la *perduración y medro* de ese mismo grupo, entendido desde un punto de vista *esencial*: tal es por demás la típica relación *teleológica*, en la que los medios *existen* en vista de un fin (de una idea) que solamente alcanza a su vez existencia al ser realizados aquellos.

Este me parece un punto fundamental en Ortega: que el Estado sea un *medio* (tan imprescindible como peligroso, ya que detenta el monopolio de la violencia)<sup>71</sup> para la *sociedad* en cuanto fin superior explica el radical repudio del filósofo a toda forma de *estatismo* (absorción de la nación y sus individuos por el Estado), sobre todo por lo que se refiere a los dos pavorosos movimientos enfrentados de su época: el fascismo y el bolchevismo. Ambos constituyen para Ortega fenómenos concomitantes del acontecimiento capital de la época (también desde luego en España, como hemos examinado dos párrafos más atrás): la *rebelión de las masas*. Esos movimientos totalitarios suponen por demás la degradación suprema de la política: en lugar de *acerar* (recuérdese la metáfora del Estado como “punta afilada” de la pirámide nacional) a la sociedad para *alzarla* a grandes empresas comunales la *rebajan*, haciendo como hace la respectiva minoría rectora de las naciones dejación de sus propios derechos y, en consecuencia, disolviendo a la sociedad en mera *masa*<sup>72</sup> (Puede resultar sorprendente que se vean como consecuencia del fenómeno de la *masificación* movimientos que habrían surgido para combatirla —tal creía, como vimos, Heidegger— y que de hecho erigieron una férrea dictadura de tipo *cesarista*. Sin embargo, la supuesta reacción contra la rebelión de las masas estaría secretamente dirigida por esa misma rebelión del *pequeñoburgués* contra las capas extre-

mas de la sociedad. En este sentido, y a pesar de todo el *autoritarismo, del dirigismo y del culto a la personalidad* efectivamente implantado por ellos, habría que decir que para Ortega hombres como Lenin, Mussolini y Hitler serían la encarnación más extrema del *hombre-masa*, que aplasta implacablemente a toda minoría “elegante”, es decir: a todos aquellos que pretendan distinguirse en algo y por algo respecto a lo que *todo el mundo* hace y debe hacer).

Ortega dedicará desde luego atención preferente a la *nación*: ella es la forma en la que se han configurado los pueblos de la Europa Moderna y por ende —a través de la imitación o del colonialismo— el tipo de organización social que se ha difundido en el mundo entero. Pero además, y esto es lo grave: la nación es también una forma —según el filósofo, en los años veinte del siglo pasado— que comienza a declinar, y que para retrasar su extinción toma los rasgos exacerbados y desesperados (se exalta lo que ya está caduco y a punto de echarse a perder) del *nacionalismo*. Sin embargo, en sus inicios —coincidentes con los de la Edad Moderna<sup>73</sup>— y hasta su debilitamiento hodierno, la nación ha constituido la forma de organización social más perfecta (como que se ha adueñado del orbe, troquelándolo a su imagen y semejanza). La razón de ello estriba en su capacidad para transformar “formas de vida inerciales (su lengua materna, su tradición religiosa y heroica, sus costumbres inveteradas, su modo peculiar de sentir, pensar y gozar)” en “un modo integral de ser hombre” (ME. IX, 279). Podríamos decir pues, brevemente, que la nación es un *transformador de una tradición —tomada como fuerza natural— en cultura —entendida como ideal creativamente distintivo—*, a través de la recogida de su pasado como historia y del simultáneo “vuelco” de ese pasado común en proyecto colectivo: “La *vis a tergo* de la tradicionalidad se tornó a la vez en ejemplaridad, por tanto, en *vis proiectiva*, en fuerza creadora de futuro, en ideal de vida hacia el porvenir” (ib.). Y dado que la “cultura” es, en su acepción más alta (y no en su vulgarización antropo-

lógica o en la “escuela historicista alemana”, puntualiza Ortega): “sólo un modo único y ejemplar de humanidad” (IX, 274), se sigue que la nación es la formación social más cercana a la *individualidad personal*. Tal es su privilegio; tal, también, su riesgo. Pues si difícil es aunar las voluntades de diversos individuos, ¿cómo lograrlo en el caso de esos Individuos colectivos que son las naciones?<sup>74</sup> Ello sólo parece posible si se acepta la existencia de un “subsuelo” —más cultural que físico— común a las distintas naciones y que, aun parcelado y como metamorfoseado *pespectívicamente* en cada una de ellas, sigue actuando a su través y creando de este modo un “aire de familia”, una suerte de *precomprensión básica*.

#### 5.1.2. Ser europeo, ser nacional: ser de través

Ese subsuelo es la vieja y perenne Europa, presente en su latencia a través de las diferentes formas estatales que se han dado las sociedades crecidas en su seno; y por ende, desde luego, *previa* a la constitución de las naciones modernas<sup>75</sup>, de la misma manera que sobrevivirá a la transformación (presumiblemente, no a la extinción) de estas. Y sin embargo, reconoce Ortega, dado que de las naciones cabría decir lo mismo que de las personas, que cada una es *ella misma y su circunstancia*, se sigue que, al igual que: “no hay un hombre absoluto, un hombre sin modo”, tampoco puede hablarse de una Nación absoluta, dominante, y menos de una Europa que se alzara sobre las distintas naciones que las componen. Como ya señaló Joseph de Maistre en sus *Veladas de San Petersburgo*, no existe el “hombre europeo”, sin más. Se es “íntegramente hombre” y, *a fortiori*, europeo, exclusivamente “en el modo inglés, francés o español”. Un modo que “afecta a todas las dimensiones de lo humano [...] las penetra, impregna y modifica” (ME. IX, 279).

Esta es la dificultad y a la vez la compleja riqueza del “ser europeo”: que sólo se puede ser tal *de través*, por medio de un laborioso

semanteo de la historia, cuyo fruto más maduro ha sido —por ahora— la nación. Pero viceversa: sólo se es distintivamente nacional a través del pasado común europeo. Un *caveat* fundamental para evitar, de nuevo, la tentación *nacionalista* y *esencialista*, que desembarcará en el *estatismo* fascista (el comunismo, por su parte, no cree en la esencialidad de las naciones, pero sí en la Humanidad como género que, al final, se hará especie y aun *individuo* de sí mismo. Y el primer paso para ello consistiría en erigir un Superestado compuesto a su vez, no de naciones, sino de repúblicas *soviéticas*). A pesar de su relativa perfección, las naciones son *formas pasajeras* de la organización social: han tenido un inicio, y está próxima su “fecha de caducidad”. He aquí un vigoroso texto que bien puede servir de valladar contra toda *exaltación patria*: “Los filólogos —llamo así a los que hoy retenden denominarse ‘historiadores’— practican la más deliciosa gedeonada cuando parten de lo que ahora, en esta fecha fugaz, en estos dos o tres siglos, son las naciones de Occidente, y suponen que Vercingetórix o que el Cid Campeador querían ya una Francia desde Saint-Malo a Estrasburgo —precisamente— o una Spania desde Finisterre a Gibraltar. Estos filólogos —como el ingenio dramaturgo— hacen casi siempre que sus héroes partan para la guerra de los treinta años. Para explicarnos cómo se han formado Francia y España, suponen que Francia y España preexistían como unidades en el fondo de las almas francesas y españolas. ¡Como si existiesen franceses y españoles originariamente antes de que Francia y España existiesen! ¡Como si el francés y el español no fuesen simplemente cosas que hubo que forjar en dos mil años de faena!” (RM. IV, 260).

El taller en el que se forjaron esos “modos integrales” de ser hombre se llama Europa. Pero sin duda era hipérbole retórica lo de los “dos mil años”. Pues, al contrario de los pensadores alemanes que hemos examinado, Ortega no remite el origen de Europa a los griegos: primero, porque, como nos dice en *En torno a Galileo*, la

metafísica del griego está volcada al cosmos, no centrada en el hombre. Y sin la concentración —de raigambre cristiana— en esa “extraña realidad que consiste no en ser esto o lo otro..., sino en ser una conducta”, sin metafísica en cuanto *metántropica*, no puede hablarse de carácter europeo; y en segundo lugar (para nuestro tema, decisivo) porque los griegos habrían sido “ciegos para la realidad que hoy llamamos “sociedad”. No acertaban a verla y, en su lugar, percibían sólo el Estado”<sup>76</sup>. Lo mismo se diga de Roma, también ella presa del paradigma de la Ciudad-Estado, y cuyos límites sobrepasaban con mucho por el Sur y el Este el ámbito europeo, mientras que buena parte del Centro y del Norte se hallaba fuera del *limes* (el Norte de África estaba desde luego más romanizado que Britania o Germania)<sup>77</sup>. Y es que Roma no habría sido tanto Europa cuanto el Mundo Mediterráneo.

## 5.2. Germania y el Islam, base y ocasión de Europa

En cambio, y llevado por una evidente *germanofilia* de la que veremos abundantes ejemplos, Ortega ve en la irrupción de los pueblos germánicos en el anquilosado cuerpo del Imperio Romano la *condición necesaria* para el nacimiento de Europa. Seguramente estaría al respecto de acuerdo con las famosas palabras de Hegel: “El espíritu germánico es el espíritu del mundo nuevo, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta como autodeterminación infinita de la libertad, *de la* libertad que tiene por contenido su propia forma absoluta”<sup>78</sup>. Pero la invasión de los bárbaros fue solamente eso: la condición de Europa. Pues en principio esos pueblos se limitaron a extenderse por la cuenca mediterránea, “sin modificar —precisa Ortega— la estructura geográfica del mundo antiguo”, y sin destruir el viejo tejido social. El origen de la sociedad europea en cuanto entidad *geopolítica* debe buscar más bien en un choque y un repliegue: “La modificación verdadera —y esta vez sí es radical—

aconteció, según Pirenne<sup>79</sup>, cuando en el siglo VII los musulmanes [...] conquistaron todo el norte de África, escinden el Mediterráneo y separan en absoluto el tráfico de costa a costa<sup>80</sup>. Este corte será definitivo, y aún se agrandará más el abismo entre las dos costas con la entrada en lid del Imperio Otomano. Rechazada la marea árabe del corazón de la Galia por Carlos Martel, Europa comienza su historia con un giro radical hacia el Norte; y luego, al inicio de la Edad Moderna, hacia el Oeste. El ámbito preferido de expansión de Grecia (Alejandro) y de Roma había sido en cambio el Sur y el Este, hasta la India. Ahora, todo ese mundo quedará a las espaldas de la civilización europea: será el Oriente (aun cuando se extienda hasta los actuales Marruecos y Mauritania). Por eso, y con un punto de exageración señala Ortega que: "toda la historia europea ha sido una gran emigración hacia el Norte" (IHU. IX, 62).

Hacia el Norte, en efecto, porque con no menor audacia —y desde luego contra la generosa amplitud de miras de Unamuno— Ortega restringe "Europa" —en cuanto identidad cultural— a la Europa Occidental, o sea a la fusión más o menos armoniosa de los troncos germánico y latino, con exclusión pues de los pueblos eslavos. Y a su vez, entiende que el corazón de Europa está formado por la "trinidad" de Francia, Inglaterra y Alemania. Serían esas naciones las que habrían configurado el "módulo de la existencia humana conforme al cual ha sido organizado el mundo", afirma en *La rebelión de las masas* (IV, 239). Por ende, a ellas les corresponde ejercer la función integradora, el principio *atractivo* frente a una periferia configurada por dos extremos que no llegan a dar la talla: Rusia, porque no ha conocido ni la aristocracia germánica ni las instituciones romanas, y la Península Ibérica... ¿por qué, si fue casi completamente romanizada (salvo en las Vascongadas) y conoció las invasiones bárbaras, con el establecimiento de un reino visigodo? En efecto, el propio filósofo reconoce que: "España es un organismo social; es, por decirlo así, un animal histórico que pertenece a una especie determi-

nada, a un tipo de sociedad o "naciones" germinadas en el centro y occidente de Europa cuando el Imperio Romano sucumbe"<sup>81</sup>.

La razón de la debilidad congénita de España, según Ortega, no deja de ser pintoresca... y un sí es no es racista. No *a pesar de* sus firmes convicciones liberales, sino *por* esas mismas razones (bien que extrañamente interpretadas), a saber: *porque* el descubrimiento de la libertad e independencia del individuo frente a leyes impuestas desde fuera (naturales o sociales, tanto da) habría tenido lugar exclusivamente en las razas germánicas; o como el heterónimo de Ortega, Rubín de Cendoya, sostiene una vez (quizá irónicamente), en la *raza aria*, a la cual deberán subordinarse para siempre todas las razas no europeas<sup>82</sup>. Ortega alaba justamente aquello que Hegel critica: la *libertad teutona*, consistente en una fuerte consciencia de libertad individual sin sujeción a ley (lo que significa para Hegel *libre arbitrio*, no verdadera *libertad esencial*). "Cada individuo —dice Hegel— existe entre los germanos como un ser libre de por sí, y sin embargo se da una cierta forma de comunidad (*Gemeinsamkeit*: la *Sippe* o clan, F.D.), aun cuando no alcance rango político"<sup>83</sup>. La posición de Ortega no deja de ser coherente con su sistema de ideas: las *póleis* griegas, la *urbs* romana habrían adolecido precisamente —ya lo hemos visto— de un exceso de "rango político", de intervencionismo *estatal*, como se aprecia sobre todo en la minuciosidad con la que el Derecho Romano regula la vida. Por el contrario, para el germánico (que el "historicista" Ortega extenderá al hombre en general, ya que tal "generalidad" proviene en todo caso de Europa), *era el ejercicio efectivo del poder el que generaba el derecho*<sup>84</sup>. Así en 1920, Ortega tiene muy claro cuál es el origen del poder: "¿Quién debe mandar? La respuesta germánica es sencillísima: el que puede mandar. Con esto no se pretende suplantarlo por la fuerza, sino que se descubre en el hecho de ser capaz de imponerse a los demás el signo indiscutible de que se vale más que los demás y, por tanto, de que se merece mandar" (El. III, 115). Sólo que, al cabo de

la calle europea y en el momento crucial de 1930, Ortega constatará que tal “señorío natural” se ha venido abajo, de manera que la pregunta, obsesiva y desesperada (que da título a la segunda parte de *La rebelión de las masas*) será ahora: “¿Quién manda en el mundo?”<sup>85</sup>.

Pero en todo caso, está claro para Ortega que son los pueblos germánicos los que han “engendrado” a Europa, al insuflar en el caduco cuerpo romano el vigor del mando, cuya primera manifestación —el germen de Europa, diseminado por el espacio geográfico ocupado luego por la “trinidad” de naciones dominantes— habría sido el *feudalismo*. Y ahora podemos volver a la pregunta: ¿por qué España, que cubriría desde luego todas las condiciones para ingresar de pleno derecho en el *club* europeo, se habría quedado *ab initio* a la zaga? Curiosamente, Ortega no le da demasiada importancia —a este respecto— al hecho tremendo de ocho siglos de reconquista (ya dijimos que para él no hubo en realidad tal cosa, pues para reconquistar algo hay que haberlo tenido previamente), sino al donoso argumento —que difícilmente podrá soslayar la etiqueta de “racista”— de que los bárbaros no habrían dejado de “contagiarse” de la molicie y flojera de los disolutos pueblos romanizados, de modo que su grado de *vitalidad*<sup>86</sup>, variaría según su permanencia e intensidad de *compenetración* (en todos los órdenes, se entiende) con esas poblaciones. Muy al estilo de Edward Gibbon, el término “civilización” significa, en el alba de Europa, disolución y corrupción, frente al fresco vigor del “blondo germano”<sup>87</sup>.

### 5.2.1. Franco fuerte, godo débil

Y por eso, el *franco* será un bárbaro más auténtico que el degenerado *visigodo*. El primero mantendrá fresca su ansia de dominio, y viceversa, de seguir siendo libre e independiente. Y de este modo dará lugar al *feudalismo*: lento y fecundo *humus* en el que se irán fra-

gando las distintas culturas nacionales, retrasando así el advenimiento del Estado-Nación. Los visigodos conformaban en cambio un pueblo *enervado*, esto es: “reformado, deformado y anquilosado (El. III 112). Así que España se quedó, ya desde el inicio, sin una verdadera *minoría egregia*. Es verdad, como ya vimos, que ella se adelantaría a las otras naciones europeas al configurar el primer Estado moderno. Pero, según Ortega, se trató efectivamente de eso: de un Estado a la búsqueda de una *nación*. Horra de mandos, el pueblo español ha hecho lo que ha podido. Pero la civilización ha ido por otro camino: por el camino de Carlomagno (no, se supone, por el de Santiago), fatídicamente detenido en Roncesvalles en su penetración hacia el Suroeste, habiendo en consecuencia de limitar su imperio por esta parte a la Marca Hispánica.

Carlomagno ha sido, según Ortega, el verdadero fundador de Europa. Y la división ulterior del imperio carolingio en la Romania, la Germania y la Lotaringia (Tratado de Verdún, 834) marcaría para siempre el destino del viejo continente, cuyo eje —siempre disputado: de ahí también su riqueza cultural— estaría formado por los territorios de la efímera Lotaringia, es decir de esa estrecha y larguísima zona que va de los Países Bajos a la Alta Borgoña, a la Alsacia y la Lorena, a la Lombardía y en fin a la Italia Pontificia, con el costurón del Rin como separador entre el Este y el Oeste y factor en cambio de conexión entre el Norte, el Sur y el Este (a través de su prolongación en el Danubio), y con los extremos coronados por ciudades como Londres y Amsterdam por un lado, y Milán y Roma por otro, con Aquisgrán en el centro: tal habría sido la *franja* que, en las constantes luchas y en el no menos constante contacto comercial y hasta de sangre entre las tierras por ella separada, habría acabado por engendrar —de rechazo a partir de este límite vibrátil— las naciones dominantes: Francia y Alemania<sup>88</sup>. Según eso, Europa habría sido el resultado de la imposición de una forma *germánica* sobre una base o materia *latina*. Sólo que Ortega pone tal énfasis en la aportación

germánica (“poder histórico predominante”, llama al “germanismo” todavía en 1954, un año antes de su muerte: PPHA. IX, 709), que no parece sino que Italia y España estuvieran condenadas *a radice* a un papel subordinado, frente a naciones germánicamente más “puras”, como Inglaterra o Alemania. Y desde luego, en las *Meditaciones del Quijote* (1914) se explaya con gusto sobre las supuestas diferencias caracterológicas entre la cultura mediterránea y la germánica (hasta el punto de que llega uno a pensar que a Ortega le habría gustado ser del todo “blondo germano”, en lugar de compartir su personalidad más íntima con el “hirsuto ibero”). Así, sostiene que la *cultura mediterránea*<sup>89</sup> ha sido incapaz de aportar productos propios a la civilización, frente a la *ciencia germánica* (ya vimos antes lo que pensaba de España: triste tierra de “raza berberisca”). Y ante la evidencia de que existieron grandes genios italianos o franceses, no se le ocurre sino... ¡hacerlos de raza germana, no sin la correspondiente porción de “grecomanía” y todo!<sup>90</sup> En el plano del espíritu, Germania sería la sucesora legítima de Grecia y a su raza pertenecerían según el madrileño nada menos que Galileo, Descartes<sup>91</sup>, Rousseau, Donatello y Miguel Ángel: los dos últimos, por cierto, calificados de “mozos florentinos de germánica prosapia”. Y todos ellos, mezclados en alegre tropel con Leibniz, Kant y Lutero (MQ. I, 343).

### 5.2.2. Que ser latino no trae mucha cuenta (y no ser europeo, menos aún)

¿Qué les ocurre en cambio a “nuestros pensadores *latinos*”, esos desdichados que no han tenido la suerte de nacer en Inglaterra o Alemania y que pertenecen por ende a “razas esencialmente impuras”, por cuyas “venas fluye una trágica contradicción fisiológica”, en virtud de lo cual un *pensador* verdaderamente “germano” como “Houston Chamberlain ha podido hablar de las razas-caos”?<sup>92</sup> Apar-

te de lo señalado en nota anterior, Ortega resume lo que le parece el pensamiento latino (¿para qué hablar siquiera de los eslavos?) haciendo suyas las palabras que un capitán italiano espetara a Goethe en sus viajes por Italia: “Non deve fermarsi l’uomo in una sola cosa perché allora divien matto: *bisogna aver mille cose, una confusione nella testa*” (MQ. I, 346). Después de esto, habrá que suponer —para no volver el cargo contra el propio filósofo madrileño— que Ortega es tan “germano” como Galileo o Donatello<sup>93</sup>. Como se ve, lo que su liberalismo e historicismo intentan salvar por un lado (la ausencia de naturaleza, la capacidad continua de *renacer* y de ser “de nuevo”) viene obstaculizado, por decir poco, por este apenas encubierto racismo (o al menos, actitud de “veneración nocturna” a la cultura germánica) que, afortunadamente, irá menguando al correr de los años.

En todo caso, queda claro que España no puede levantar cabeza por culpa de lo muelle y feble de las “minorías rectoras” que entraron en la Península tres siglos antes de la fundación de Europa. Y aceptada la premisa “racial”, al argumento no le falta coherencia: ¿acaso no fueron barridos los visigodos por los árabes —salva sea la ulterior resistencia de Don Pelayo—, mientras que Carlos Martel, franco él, expulsaba en Poitiers a esos mismos árabes de la dulce Francia (fundada en virtud de ese gesto viril, podríamos añadir)? Y no sería eso lo peor. Lo peor estribaría en que incluso de esa *germánica prosapia* (más vale una prosapia pobre que ser de baja estofa latina) se ha olvidado el español. Y así nos va: “¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica?” El pavoroso resultado de ese olvido es plasmado inmediatamente después por Ortega en páginas diametralmente opuestas a las de Nietzsche (se ve que pensar es “pensar en contra”): el calificativo de “buenos europeos” que otorga este a los “mediterráneos natos” (natos en cultura y arraigo espiritual, no en sangre), mientras que la “bestia rubia” correspondería a los

germanos, todo ello cambia bruscamente en el filósofo español, cuyos recursos literarios le juegan por una vez una mala pasada: lo que dice parece más bien propio de una refundición de *El retrato de Dorian Gray*; y la patética caracterología resultante no puede leerse hoy, al menos en mi caso, sin una sonrisa: "Detrás de las facciones mediterráneas —advierde Ortega, escrutador— parece esconderse el gesto asiático o africano, y en este —en los ojos, en los labios asiáticos o africanos— yace como sólo adormecida la bestia infrahumana (*sic!*), presta a invadir la entera fisonomía. Y hay en mí una sustancial, cósmica (*sic!*, no cómica; F.D.) aspiración a levantarme de la fiera como de un lecho sangriento" (MQ. I, 356). Ante tamaños terrores frente a lo no-europeo, preciso es confesar que el exabrupto de Unamuno y su lamento al ver a Francia "invadida por extranjeros" (ver *supra*, VI.9) se convierten en bagatela. ¿Qué diría hoy Ortega si se paseara por París, Londres o Madrid, repletos de gente que lleva dentro su "bestia infrahumana"?

## 6. De las virtudes decimonónicas, y de su deformación

Claro está que todas esas "cosas" las escribía Ortega en 1914, el año en que comenzara la Gran Guerra. Al fin de esta, y tras la derrota de los "germanos", se mitigará en buena medida ese *furor teutonicus* orteguiano<sup>94</sup>, volviendo la acusación a los alemanes sometidos al régimen nacionalsocialista, pero extendiéndola al "pueblo alemán" en general. En efecto, dictamina Ortega, olvidándose de su "historicismo": "El pueblo alemán ha propendido siempre a embalsarse totalmente en un sentido determinado, sin reserva, quemando todas las naves". Y ese excesivo ardor en todo, que a los ojos de los alemanes constituiría la virtud de la: "'entereza', 'lealtad radical', *Gründlichkeit*", no sería en rigor "sino lo que ya los romanos vieron en los germanos: el *furor teutonicus*. El furor es falta de inhibición, de última medida"<sup>95</sup>. Así que, como es necesario encontrar alguien que

mande, Ortega —rompiendo la inquina hacia la Gran Bretaña sobresaliente en los "europeístas" hasta ahora examinados— se vuelve decididamente hacia los ingleses: "Salvo en música y en pintura, los ingleses han llegado a todo antes que nosotros", afirma, aunque matiza —menos mal—: "No lo han hecho casi nunca con brillantez" (ME. IX, 263). Merecen esa primacía por su respeto a las tradiciones y a las reformas paulatinas, en lugar de seguir ciegamente las nocivas proclamas revolucionarias de los "confusionarios del 89"<sup>96</sup> (Burke contra Robespierre, como si dijéramos), y sobre todo porque fueron ellos quienes enseñorearon el siglo XIX, caracterizado por la conjunción de la "democracia liberal", la "ciencia" y la "técnica": tres factores que dieron como resultado un portentoso auge demográfico en Europa, amén de una superior (diríamos hoy) "calidad de vida". De todo ello extrae Ortega tres poderosas consecuencias, igualmente contrapuestas al dictamen *negativo* que los otros pensadores considerados han hecho del siglo XIX: 1) "la democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido"; 2) siempre cabe imaginar tipos mejores, pero siempre que en ellos esté conservado "lo esencial" del primer punto; y 3) "es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a las del siglo XIX" (RM. IV, 173s.).

Ya hemos examinado con anterioridad razones (y olvidos) de esa supuesta "perfección" a la que habría llegado el *siglo de las naciones* y del *balance of power*. Sin embargo, y como contrapeso a las dos virtudes que lo caracterizaban para bien (a saber: la *técnica* y la *democracia liberal*<sup>97</sup> siendo la una, como se sabe, un "lujo" de la existencia, y teniendo la otra un origen "deportivo", por no decir "bioétnico"), Ortega señala también los "males" que la deformación de esas virtudes habrían ocasionado en la vida pública: 1) el *materialismo*<sup>98</sup>; 2) los abusos de la democracia —en sus variantes de *democracia inorgánica*<sup>99</sup> o de *democracia morbosa* (o más a las claras: "plebeyismo")<sup>100</sup>—; y 3) el mito del *progreso*, esa "ilusión óptica" en

la que habrían caído tanto el "liberalismo progresista" como el "socialismo de Marx"<sup>101</sup>. Y puesto que estos vicios no eran sino las derivaciones morbosas de las virtudes decimonónicas, se sigue lo que ya sabíamos de antes (aunque ahora sepamos las razones aducidas por Ortega): la decadencia de Europa y el advenimiento de la rebelión de las masas. En esta degeneración de lo "político" encuentran naturalmente su ocaso las naciones (lo cual es obvio: recordemos una vez más que "nación" es la organización social en la que la minoría gobernante hace —muy aristotélicamente— de *forma* y la masa obediente de *materia*; si esta se niega a obedecer y aquella no sabe o no quiere mandar, el *compositum substantiale* se desintegra).

El ocaso del "principio nacionalizador" significa que las masas van ahora a la deriva, carentes de objetivos, desorientadas. Y justamente con la postración de la nación aparece como *mecanismo compensatorio* la hinchazón teratológica de los *nacionalismos*: allí, el hombre-masa, que repite como en Castilla: "nadie es más que nadie", celebra su victoria total. Total, en efecto, porque todos son ya iguales —o bien quedan políticamente igualados—, y sólo la Nación, inmarcesible (o, como suele acontecer, el Individuo señalado que afirma ser manifestación de ella y gobernar en su nombre), queda por encima del pueblo-masa. Pero falta la energía y la voluntad de mandar *para* acometer empresas comunales. De ahí el veredicto orteguiano: "todos esos nacionalismos son callejones sin salida... Por ahí no se sale a ningún lado. El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras este es inclusivista... el nacionalismo no es más que una manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas" (RM. IV, 273). Como advierte Ortega, el gran peligro estriba en que la desorientación de los unos y la dejadez de los otros busque amparo y sentido en el nacionalismo *excluyente*, que tiene siempre pronta una respuesta para todo mal: la culpa es de quien no nos deja organizarnos y expandirnos como

Nación. Y más aún, el peligro supremo está en la entrega del nacionalismo al *estatismo*: un reduplicado mecanismo de compensación. Porque entonces todo el poder pasa al Estado: para el hombre-masa, que prefiere descargar en el Estado sus necesidades y frustraciones en lugar de afrontarlas personalmente, este —el Estado— representa "el mecanismo gigantesco que puede administrar sus necesidades y resolver sus problemas. El hombre masa ama lo colosal" (RM. IV 225). Sólo que ello constituye la negación misma del ser del hombre, si es que este consiste en efecto en *elegir y tomar decisiones* desde el fondo inalienable de la conciencia, generando así su propia biografía: "Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica (el legado germánico, recuérdese; F.D.), que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos" (RM. IV, 191).

Es evidente, según esto, que el *nationalisme rentré*<sup>102</sup>, engolfado en un ser que rechaza a su propia "circunstancia" —los países que le rodean—, acabará por consumirse y, con él, por consumir a la nación, que acelera de este modo tanto más su ocaso cuanto más intenta, desalada, ponerle remedio. Pero, como vimos ya al hablar del *cosmopolitismo* de los intelectuales, tiene Ortega por aún peor remedio el juntar sin más a todas esas Naciones "nacionalistas" (valga la redundancia) en nombre de un *internacionalismo* que arreglaría todos los problemas: primero, la Sociedad de Naciones<sup>103</sup>; luego, tras la nueva guerra, la Organización de Naciones Unidas: "un instituto antihistórico que un maldiciente podría suponer inventado en un club cuyos miembros podrían ser principalmente mística Pickwick, monsieur Homais y congéneres"<sup>104</sup>. Podemos comprender ya muy bien las razones de este continuo rechazo al "internacionalismo" por parte de Ortega. Este piensa que las naciones medran cuando se hallan en tensión, luchando unas contra otras (se supone

que comercial y culturalmente), y no cuando se las fuerza a vivir en un estado de supuesta armonía; además, cuanto más se sienten las naciones "incitadas" a la unificación, tanto más se *enclaustran*, temiéndose ser absorbidas en una unidad tanto más indeterminada y abstracta (y por tanto, sujeta a que cualquier facción se adueñe arbitrariamente del poder) cuanto más se ensancha y expande<sup>105</sup>. Y en fin, sigue siendo coherente con su "germánico" postulado de que es el poder el que crea el derecho, y no viceversa, cuando en 1930 reta al lector de *La rebelión de las masas* a que encuentre "una posible norma jurídica que permita, siquiera teóricamente, resolver" un conflicto cualquiera de los "hoy planteados entre las naciones" (IV, 291). Cumplida respuesta le daría dieciocho años después —bien es verdad que después de una guerra atroz, a la que parecen resignarse pragmáticamente las palabras de Ortega— la *Declaración de derechos humanos*, promulgada por esa misma O.N.U. desdeñada por el filósofo.

## 7. A la búsqueda de la Potencia perdida

Como es obvio, no es este el camino que siguió buscando Ortega. Por sus principios generales (ya se sabe: el fecundo desequilibrio entre *ejemplaridad* y *docilidad*, entre quienes mandan y quienes obedecen), parecía más bien lógico que intentara hallar una Potencia superior que en esa hora de crisis fuera capaz de ofrecer un nuevo norte a Europa. No, empero, de *salvar* a la *cultura moderna* europea, incluyendo desde luego en ella a los *nacionalismos*. Todo eso formaba parte de la Modernidad, y Ortega cree que ya no puede hacerse otra cosa sino certificar la defunción de la civilización occidental. De ahí su famosa consigna (en absoluto frívola, y que ahora, en su contexto, alcanza todo su sentido). Frente al *il faut être absolument moderne* rimbaudiano, levanta Ortega su: "nada moderno y muy siglo veinte"<sup>106</sup>. Por ello, quienes a estas alturas se empeñan en *salvar* a la

Modernidad —dictamina un desdeñoso Ortega— "aparecen como disecadores que se fatigan para enderezar una momia" (PPHA. IX, 660s.).

Pero en fin, ¿a dónde acudir entonces en esa hora de tribulación? Y si es cierto que sólo se supera una crisis atendiendo a una "voz de mando" capaz de suscitar nuevas lealtades y entusiasmos, ¿habría de venir esta de una Potencia egregia —ahora, la grey está formada por naciones— a la que otorgar de grado la hegemonía? Por lo que hemos visto de Inglaterra, parecería natural que Ortega acariciase esa solución. ¿No había albergado esa nación durante todo el siglo XIX la "ilusión del Imperio y la disciplina de responsabilidad que ella inspira"? ¿No brindaba el Reino Unido, con la *Commonwealth*, una imagen clara de lo que podría ser una *confederación* europea? ¿No era, de entre todos los países de Europa, el que más recortaba los poderes del Estado y dejaba libre ámbito a la iniciativa social? Además, ¿quién dudaría de su puesto señero en ciencia, arte y técnica? Sólo que todas esas cosas, concluye Ortega —volviendo a la misma, obsesiva idea—: "viven de la atmósfera tónica que crea la conciencia de mando. Si esta falta, el europeo se irá envileciendo" (RM. IV, 245). Y esto es lo que habría lamentablemente ocurrido con Inglaterra, sin coraje para tomar el mando, maniatada como se hallaba por su estéril defensa, puramente *reactiva*, del *pacifismo* internacional. Como señala Ortega justamente en el "Prólogo para ingleses" de *La rebelión de las masas*: "Está bien que el hombre pacífico se ocupe directamente en evitar esta o aquella guerra; pero el pacifismo no consiste en eso, sino en construir la otra forma de convivencia humana que es la paz" (IV, 294).

### 7.1. De la inexperta juventud de América y Rusia

¿Habría que acudir, entonces, a los "márgenes" de Europa? Desde luego, tras la pujante intervención de los Estados Unidos en la Gran

Guerra, y a pesar de la Depresión y del *crack* de 1929, bien podría haberse fijado Ortega en esa Supernación, dada sobre todo su firme convicción de que: "Cada vez es menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía" (RM. IV, 291). Pero, seguramente, en esta ocasión el ideólogo no dejó ver con serenidad al profeta. *Sans le savoir*, Ortega hace aquí causa común con el radical rechazo de Heidegger al *Amerikanismus* (lo malo es que este ha de soportar por mucho más tiempo la visión de su triunfo por el llamado "Mundo Libre"). Por otra parte, el filósofo madrileño, siempre llevado por la idea de la primacía *espiritual*, no hace sino expresar lo que buena parte de los intelectuales, todavía hoy en día, piensan de los americanos, a saber: que *no tiene nada nuevo que ofrecer, ni nada que enseñarle a Europa*. ¡Hasta el crecimiento demográfico habría sido mayor aquí que allí, y además estaría poblada por restos inasimilables para Europa!: "Europa ha crecido en el siglo pasado —dice con aplomo Ortega— mucho más que América. América está hecha con el rebose de Europa"<sup>107</sup>. Bien, tras tan manifiesto desplante, todavía queda por examinar el otro extremo, el oriental. Pero ya conocemos la animadversión de Ortega para con la revolución, de manera que de Rusia sólo cabe esperar —o más bien temer—, no tanto la "salvación" de Europa cuanto su definitiva aniquilación. Además, en este caso, el componente *anti-eslavo* influye más en el repudio orteguiano que las ideas revolucionarias mismas. En efecto, Ortega no puede por menos de admitir que el marxismo es una ideología europea, propia de: "Europa en vista de realidades y problemas europeos". Pero Rusia se ha limitado a cubrir con esa "película" el extenso cuerpo de su pueblo: "un pueblo no sólo distinto como materia étnica del europeo, sino [...] de una edad diferente que la nuestra. Un pueblo aún en fermento: es decir, juvenil"<sup>108</sup>. Si se aceptan estas razones, resulta evidente que una Supernación, compuesta de pueblos asiáticos bajo la égida de un pueblo "joven" en todo caso no-europeo y sin ideología propia, sino alimentado por

una *ficción*, difícilmente puede optar a la hegemonía de una futura Europa rediviva. A menos que la propia Europa, *nihilista*, se entregue ella misma al comunismo bolchevique (una posibilidad que el "profeta" Ortega adelanta para que *no ocurra*, para sacudir la morderra de los europeos). Pues por irracional que parezca, bien podría ser que: "Con tal de servir a algo que dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial, [...] el europeo se trague sus objeciones al comunismo, y ya que no por su sustancia, se sienta arrastrado por su gesto moral" (RM. IV, 275). Pero esa tremenda posibilidad sí que significaría, para Ortega, la definitiva extinción de Europa. Sin embargo es bueno agitarla ante los temerosos burgueses europeos, para que se despabilen ante el peligro y, sacando fuerzas de flaqueza, se crezcan ante las dificultades e inauguren una *nueva era* para Europa.

## 7.2. Los "buenos europeos" de Ortega

Pues en efecto, ¿quién va a salvar a la postrada Europa, con sus naciones declinantes, sus masas rebeldes y sus minorías en vacaciones? ¿Y quién va a ser, sino los propios *europeos* —atención: no, al menos en primera instancia, las *naciones* europeas, aferradas a su ficticia identidad—, o más precisamente: esas minorías formadas por *intelectuales cosmopolitas* que, ajenos a la confusión y el griterío del día —el día del hombre masa—, están ya preparando los *Estados Unidos de Europa*? Como *conditio sine qua non* de tan magna instauración, empero, es preciso recordar que, según Ortega y como ya sabemos, Europa *sigue existiendo* —bien que todavía de forma latente, indirecta— a través de los "modos de ser" de las distintas naciones. Repárese en que se trata precisamente de *modos* y no de algo sustancial. Es más, en un golpe de audacia sostiene Ortega que el *equilibrio de poder* europeo, patente en el hecho de que nunca haya sufrido Europa ser gobernada por una sola Nación (y menos, por un

individuo), o lo que es lo mismo: que su *atributo esencial* sea el de una irreductible *pluralidad*, apunta a que la *sustancia* de Europa consiste en ser una ciertamente flexible, pero indisoluble *unidad* (genérica, añadiríamos, sin que “especie-nación” alguna pueda arrogarse la representación exclusiva de la “marca-Europa”)<sup>109</sup>. Esta concepción resulta en nuestro caso —ejecutándose como está la idea de la Unión Europea— mucho más plausible de lo que debió ser a la altura de 1930. Y así, en una versión “idealista” *sui generis* de la historia, que parece desde luego más cercana a la *astucia de la razón* hegeliana (sólo que con un *Europegeist* en lugar del *Weltgeist*) que a la *invisible hand* de los ingleses, defiende Ortega que el *balance of power*: “es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes”<sup>110</sup>. Desde luego, la segunda frase es más longuividente que la primera. Implica en efecto que el nacionalismo —recordemos: la última y desesperada opción para mantener el *status quo* de las naciones— se manifiesta como lo que de siempre era: una fantasía, una ficción. Pero ahora se dan todas las condiciones para que la *Cosa-Europa* aparezca. Es la propia penuria del tiempo la que fuerza al francés, al español o al inglés a que reparen en un hecho tan formidable y fontanal que normalmente les había pasado desapercibido, a saber: que la mayoría de las creencias en que se mueven y de las ideas que manejan son —dado su origen en la capa intelectual— *européas* (ahora, a Ortega le interesa resaltar esta raíz, más que desplegar el manto del cosmopolitismo) y no, como pretenden los nacionalismos, patrimonio exclusivo de esta o la otra nación: como si se pudiera hablar sin hacer el ridículo (digamos, recordando casos chuscos de tales pretensiones) de ciencia inglesa, técnica alemana o biología rusa<sup>111</sup>.

Tras los horrores de la II Guerra Mundial (allí donde, en el incendio universal, ardieron también afortunadamente los nacionalismos excluyentes, chovinistas) no parece probable que en el futuro vuelva a estar dispuesta la juventud de un país a matar o a morir<sup>112</sup>, por caso, *pour la grandeur de la France*, a ofrendarlo *Todo por la Patria* o a ir al combate gritando *King and Country!* Y si ello es así, podemos comprender muy bien el que Ortega incite a (los dirigentes de) las propias naciones<sup>113</sup> a que se den cuenta del carácter *anacrónico* de la “forma-nación”, a que reparen en que, a partir de ahora, la “nacionalidad como forma más perfecta de vida colectiva... es, en suma, históricamente imposible”, y a que entiendan, por consiguiente, que: “sólo pueden salvarse (como pueblo, se sobreentiende, F.D.) si logran superarse a sí mismas como naciones” (ME. IX, 265). Parece llegado el momento de que los pueblos europeos recuerden que toda sociedad se forma en virtud de una *invitación sugestiva a hacer cosas en común*. Y si estas ya no son hacederas dentro de los angostos marcos de las nacionalidades, entonces estas (o sea: sus dirigentes y sus intelectuales) habrán de ser tan clarividentes como generosos: habrán de sacrificar la soberanía de las naciones y, con ella, certificar —como ya apuntamos antes— la muerte de la civilización. De *una* forma de civilización, habría que precisar. Muerte y *transfiguración*. O como dice Ortega: “se trata de una muerte que no significa una desaparición” (PPHA. IX, 661)<sup>114</sup>. Y por eso nos anima a gritar, como a la muerte de los reyes franceses: “¡La civilización occidental ha muerto, viva una nueva civilización occidental!” Que la antigua se suceda a sí misma” (ib.).

## 8. Decadencia como conmoción

Y es que, como se apunta también en *Historia como sistema*, en “la crisis política actual” ya no son válidas las antiguas formas de gobierno. Una vez repasadas las mismas, y constatada su inoperancia

para salir de la crisis, el lector con el que idealmente dialoga Ortega "se encuentra con que sinceramente, con plena convicción, sólo podría aceptar una... nueva, una que no fuese ninguna de las sidas, que necesita inventarla, inventar un nuevo ser del Estado —aunque sea sólo un *nuevo* autoritarismo, o un nuevo *liberalismo*—, o buscar en su derredor alguien que la haya inventado o sea capaz de inventarla" (p. 44s.). Pero, eliminados los posibles candidatos (Inglaterra, por habersele encogido el alma —por ser literalmente pusilánime— a la hora de enfrentarse a la posibilidad de una guerra que, en todo caso, no dejó de producirse porque esa nación propugnara el pacifismo; Estados Unidos y Rusia, por su juventud y por tomar prestados de Europa sus sistemas de ideas), ya no tiene sentido mirar en derredor. Ahora es necesario *buscar una Europa desde dentro*.

Para ello, el filósofo cuenta ya con una base firme y con propuestas surgidas de un trabajo incesante: de un lado, el acervo espiritual que configura la *identidad cultural* de Europa, como si se tratase de un "gobierno en la sombra"; del otro, las nuevas concepciones y "augurios" que estarían "probando" los intelectuales en sus laboratorios de ideas (por ejemplo, que Europa vaya probablemente a evolucionar hacia "nuevas formas de Monarquía" en lugar de decantarse por la forma republicana de gobierno)<sup>115</sup>. Así pues, fecundos "prejuicios" (en el sentido hermenéutico del término) en buena medida olvidados y hasta inconscientes, pero altamente operativos (como don del pasado), y un manojo de frescas ideas (propuesta de futuro) constituyen respectivamente la base y los principios de la "nueva Europa". ¿Qué falta, entonces, para que esta resurja cual Fénix de sus propias cenizas? Falta... una *conmoción*.

La conmoción interior existe ya, desde hace años: y no por cotidiana es menos angustiosa. Las naciones están descompuestas íntimamente por el advenimiento del hombre masa: "La evidente decadencia de las naciones europeas —se pregunta por ello Ortega—, ¿no era *a priori* necesaria si algún día habían de ser posibles los

Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad?" (RM. IV, 242). Sigue aquí Ortega —como en tantos otros puntos— la consigna de: *cuanto peor, mejor*. Es necesario que algo se pudra, que llegue al extremo de sus contradicciones, para que por reacción surja, de él y contra él, lo nuevo. Repárese además en dos puntos del texto, comentados en orden inverso. Primero: la unidad europea<sup>116</sup> será meramente *formal* (como explicitaré enseguida, se tratará de una *unión*, no de una *unificación*); y en segundo lugar: el cuidadoso Ortega alude aquí —muy kantianamente— a la *condición necesaria de posibilidad*, no a su existencia de hecho. ¿Cuál podrá ser entonces la *condición suficiente* para el surgimiento de Europa?

Dada la actitud generalmente *polémica* de Ortega (salvo en casos puntuales, como justamente el siguiente, más de "competición" y como "deportiva" que fieramente belicosa), cabe sospechar desde luego que él no va a poner la *ocasión determinante* del surgimiento de Europa como *Supernación* (¡no como un Superestado, tal como veremos!) en las ventajas mutuas que ello reportaría a sus miembros, en la cumplimentación de un incipiente intercambio comercial a nivel global que llevara a una verdadera *simbiosis*, etc. Ortega piensa, en términos casi químicos, en un catalizador que *precipite* los ingredientes nacionales, convirtiendo súbitamente una yuxtaposición más o menos inerte en una activa *Verbindung* o *combinación*, resuelta en una nueva organización en la que, por vez primera desde Carlomagno (pero ahora en medida y grado mucho mayores), tal organización coincidirá con el organismo. O lógicamente hablando: se pide que la unidad europea se transforme en Unión. Y puesto que entre las actividades de la vida política de los pueblos se halla según Ortega la *conquista* o el ser conquistado, o bien el evitar serlo<sup>117</sup>, la ocasión por él sugerida no puede ser más plástica, ni revelar tampoco con más fuerza el terror *racial* del europeo Ortega. Repárese en los "ejemplos" que se le ocurren —como al desgaire—

para ilustrar el factor de la futura unión de Europa: “La ocasión que lleve súbitamente a término el proceso —dice— puede ser cualquiera... la coleta de un chino que asome por los Urales o bien una sacudida del gran magma islámico” (RM. IV, 119).

Coherente hasta el final, Ortega, que había “visto” cómo surgía Europa a partir de una migración de pueblos resuelta luego en invasión, aviva ahora —ante el temor de que Europa desaparezca por la misma causa—<sup>118</sup> el temor de los europeos para que se apiñen ante el previsible *enemigo común* (por cierto, que es muy habilidosa la conjunción retórica del asiático por antonomasia —un chino— con un rasgo distintivo de Rusia: la cadena de los Urales, conectando así subrepticia y metonímicamente el miedo a la *otra raza* y a la *ideología comunista*)<sup>119</sup>. Según esto, no sería muy exacto decir que Europa se “salvará” si resiste a lo asiático, como pensaba Heidegger (ver *supra* I.3, nota 18). Si fuera así, podría pensarse equivocadamente que se está intentando mantener *in extremis* su última forma de vida: el *estatismo nacionalista*. Sería mejor decir que ella *surgirá, unida* como tal Europa, *para* resistir a lo asiático... y a lo islámico, y a todo cuanto no sea europeo. Pues el presupuesto no enunciado es aquí el mismo que el de Husserl y el de todos los demás, a saber: que, a base de resistir a lo extraño y —en cambio— imponerse al extranjero, “Europa” (¿quién lo duda?) es la forma *señera* de ser hombre *tout court*; que Europa *ha de mandar* en el mundo; y en fin, que Europa es la única que hace “mundo” (esto es: hace que todo —todo lo demás— sea limpio, bien ordenado y jerarquizado, destruyendo toda *inmundicia*). Europa, *caput mundi*, de nuevo y siempre: *eadem sed aliter*. Ella, Europa, es la *minoría egregia* que habrá de dominar a todos los pueblos de la tierra (¿será ese su “destino cósmico”, al igual que el de los intelectuales es el *cosmopolitismo*?). Y es que, en el fondo, todos nuestros “europeístas” entonan una misma canción: la canción del Poder.

## 9. Cuestión de diseño: los Estados Unidos de Europa

Sólo que esa canción se entona de muchas maneras. Por ejemplo: ¿cómo serán los Estados Unidos de Europa, según Ortega? Con cierta incoherencia<sup>120</sup>, el filósofo madrileño propone una estructura *confederada* (aunque se hable de “federación”), en la que desde luego el *dirigismo* sobre las masas respectivas primaria sobre el *igualitarismo* (¿Se parecería por tanto esa Confederación más al Sacro Imperio Romano Germánico —con Príncipes Electores, de entre los que se elegiría, o gobernaría por turno, un *primus inter pares*— que a una República Federal como la alemana?)<sup>121</sup>. No hay que olvidar que —según Ortega— la nueva Europa habrá de surgir para luchar contra dos peligros; uno externo: la posibilidad de una invasión (¿o de una “contaminación” con razas extranjeras?); otro interno, el peligro supremo: el nacionalismo estatista, el fenómeno extremo de la esencial rebelión de las masas (esencial, porque siempre que se descuiden las minorías tenderán por naturaleza a ocupar el poder). Las naciones, restringidas ciertamente en su soberanía, conservarían intactas su estructura interna y sus instituciones: la lengua, las tradiciones y las formas locales de gobierno, pero subordinadas estas últimas a la cultura europea (que, se supone, comenzaría a proliferar como tal, sin estar ya “revestida” de cultura nacional). Pero no podría erigirse desde luego *por encima* de las naciones una unión política *stricto sensu*, o sea: sería inviable un Superestado europeo (de ahí que sea mejor hablar de confederación), ya que ello violaría la estructura interna de cada nación. Además, el *liberal* Ortega está siempre en guardia contra toda forma de *intervencionismo* estatal en la vida de los pueblos (si estos han estado a punto de perecer por el *estatismo nacionalista*, mal remedio sería aplicarles ahora un *estatismo* paneuropeo).

Precisemos, pues, según me parece ser el espíritu orteguiano: se trataría entonces justamente de una *Unión* de países: coordinados

entre sí, pero relativamente independientes. No de una *unificación*<sup>122</sup>, en la que se disolviera la vida de las naciones. Véase al respecto este contundente texto: “Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica “situación”. Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese decreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la *pluralidad* continental. Me importa aclarar esto para que no se tergiverse la idea de una *supernación europea* que siempre he defendido” (PPHA. IX, 697; subr. mío).

Es impensable —e indeseable— pues, según Ortega, un gobierno *total* (o sea: totalitario) en Europa. No es posible sacrificar la iniciativa, el proyecto y la libertad, sea esta individual (dentro de cada país) o nacional (dentro del continente). La *Supernación* tendría a su cargo, eso sí, las funciones de defensa (y política exterior, se supone) y de economía. Pues Ortega tiene bien claro que, en una época de creciente *globalización económica*, la nueva estructura política sólo podría vivir y ser fuerte con una economía unificada: “La estructura básicamente nacional tiene que ser sustituida por una estructura básicamente europea. Si no se intenta esto con energía, seguiremos con economías nacionales a la defensiva, que es la más triste y peligrosa actitud para una economía. Hallándose hoy la producción misma en el primer término de la vida colectiva, *dependiendo de ella todo lo demás*, es de la nueva forma que se acierte a darle de donde pudiera esperarse la única política de gran formato” (PPHA. IX, 741s.). Leyendo el inciso subrayado por mí, podría creerse que, a la postre, Ortega acaba sosteniendo una posición *economicista*, tan criticada por él otrora. No es así. Esa dependencia es material; la economía constituye en efecto la *causa material* o, mejor: la *conditio sine qua non* de la vida política, pero ni da sentido (digamos: como *causa formal*) a esta, ni menos es la razón de la existen-

cia de lo político. Y es que, ahora que nos vamos acercando al fin de este examen de la Europa de Ortega, bueno es recordar que en él la política es siempre un medio subordinado a otros fines: primero, a la renovación, extensión y vigorización de la cultura, y luego —y ante todo— a la consecución de una vida individual plena, libre y “elegante”. Como él dice, tan concisa como rudamente: “El que no se ocupa de política es un hombre inmoral; pero el que sólo se ocupa de política y todo lo ve políticamente es un majadero”<sup>123</sup>.

### 9.1. ¿Para qué la Unión?

Ahora bien, el pensamiento orteguiano es de cabo a rabo *decisionista*, más que teleológico (esto es: aunque no haya una finalidad objetiva, secreta directriz de nuestros quehaceres —en este caso, del quehacer político—, vivir implica la *propuesta subjetiva* de fines: los hombres se ven en todo momento urgidos a ir *más allá de sí mismos*, a transformar proyectos en realidades: pues la mera parada sería ya un retroceso; la quietud, inercia; esta, en definitiva, muerte y aniquilación). Por eso no basta preguntarse por los presupuestos, condiciones y forma de los Estados Unidos de Europa. Su existencia efectiva depende en última instancia de lo que podríamos denominar —por seguir con la terminología clásica— *causa final*, pero sólo —como se acaba de apuntar— en el plano subjetivo. Es decir: ¿para qué se promueven esos Estados Unidos Europeos? La respuesta es doble, según esté orientada *ad intra* o *ad extra*.

*Ad intra*: la situación de Europa se ha hecho insostenible —piensa Ortega—, porque en ella se contraponen abruptamente dos planos que debieran estar jerarquizados, el uno subordinado al otro. Ya los conocemos: son la *técnica* (y su respecto teórico: la ciencia) y la *política* (toda ella, al servicio de la cultura; y esta, al del individuo libre y emprendedor). Y sabemos que es necesario conservar (como mínimo) el nivel alcanzado por esta en el siglo XIX: la *demo-*

*cracia liberal*. El vínculo que liga a técnica y política es la *economía*. Pues bien, por un lado, los descubrimientos científicos y los avances técnicos repercuten de forma acelerada en la expansión del comercio y la industria, más allá de las fronteras nacionales configuradas en la historia (a veces, por la fuerza y arbitrariamente). Ello se traduce en una pujante y dinámica *economía globalizada* que exige la caída de aranceles proteccionistas, de apoyo estatal a sectores inviables, etc. Pero por el otro lado, el político, la "opinión pública", atizada por gobernantes que necesitan del apoyo de las masas para ser elegidos y enquistarse en el ejercicio alternante del poder (tal era la situación de la España restauracionista), tienden por el contrario a practicar una política "de campanario", creando por así decir "puntos-quiste" que se resisten a la libre circulación de bienes, mercancías, inventos, y que obstaculizan —y ello es lo más grave— el libre intercambio de ideas, necesario para desplegar así una *cultura general* (en el sentido más noble de la palabra, según se defiende en *Misión de la Universidad*)<sup>124</sup> válida para el entero continente y, *ad litem*, para el mundo entero civilizado (cosas que en Ortega, a la verdad, son casi sinónimos). Tarea de esa cultura general sería justamente la de enraizar a los europeos —dentro de las innegables y deseables diferencias— en la promoción de una forma de vida en común. Pero, como ya hemos visto, los nacionalismos no sólo ciegan esta posibilidad, sino que azuzan a unos pueblos contra otros, a la vez que —no menos contradictoriamente— defienden los derechos de lo que en cada caso entienden por "Patria" en nombre de ideologías antitéticas que pretenden, cada una de ellas, alcance y validez *universales*<sup>125</sup>. El resultado de todo esto, como no podía ser menos, es la *desmoralización* de los pueblos, es decir: la incapacidad de proponerse otras metas que no sean las de la mera conservación: vida como *inercia*. Es decir, y de nuevo: triunfo de un hombre masa "encantado de haberse conocido", y que no tolera otra excelencia que no sea la del dinero, ni aspira a más proezas que a la comida y la

siesta. ¡Es como si la modorra española si hubiera contagiado a Europa! (O más probablemente, así es como un indignado "espectador" de esa modorra tiende a interpretar, por extensión, la vida europea).

Pero he aquí que el intelectual, cumpliendo su "destino cósmico", ofrece contra tan desalentador panorama nombre, proyecto y bandera. En una palabra: Ortega brinda a los europeos un *ideal trascendente*, es decir: que, yendo más allá de la ciencia, la técnica, la democracia o la economía, aglutina a todas ellas y les ofrece orientación coherente. Es la *idea de Europa*. Mas de nuevo, Ortega sabe que una comunidad extensa sólo puede ser consciente de su común identidad cultural si previamente está garantizada la base de la cultura, el musculoso terreno en que puedan insertarse nervaduras y terminaciones, o sea, la economía: "La idea de Europa y especialmente (repárese en esta precisión, F.D.) la de una economía europea unitariamente organizada, es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Sólo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales"<sup>126</sup>. ¡La base económica, como "rampa de lanzamiento" de la cultura y, en definitiva, de la moral! Con toda su carga de prudencia —y hasta si queremos, de astucia pragmática— no se halla aquí Ortega muy lejos del "buen europeo" nietzscheano (que, recordemos, "emplea" para fines más altos al flexible y polifacético "demócrata-experto-en-máquinas"), sobre todo si tenemos en cuenta que "moral" significa para el madrileño, ante todo, buena disposición anímica (*megalopsychía*, diríamos en griego) para acometer empresas inauditas, suscitando aprobación y deseos de cooperación por parte de los demás sin necesidad de emplear la fuerza para que acudan a la tarea comunal, a la faena en que también ellos se realizarán como hombres, cada uno según el grado de su (perdón por el vocablo) *raciovitalidad*. "Mo-

ral": no sujeción del individuo concreto a normas abstractas, pretendidamente inmutables y eternas, sino al contrario: viento que hinche las velas de las "naves-proyecto" del egregio "elegante", el cual contagia enseguida a los demás de su entusiasmo: "El viento ha sido siempre para el hombre símbolo de lo dinámico y enérgico, porque entre todas las cosas perceptibles... es el viento la que con menos materia manifiesta más pura fuerza. Por eso, todas las palabras que expresan el ser moral del hombre provienen de raíces que significan aire —alma, ánima es viento, y espíritu es sopló"<sup>127</sup>.

## 9.2. ¿Contra qué la Unión?

Ahora bien, las ideas no se lanzan únicamente para *hacer* algo, sino también para evitar que llegue a hacerse efectivo lo contrario de lo que ellas propugnan. Pensar *hacia* algo es pensar *hacia* otra cosa. La idea de Europa conlleva, como en el caso de Nietzsche, la promesa de *dirigismo* mundial: económico y cultural, ciertamente<sup>128</sup>; no en vano es una remozada y mejorada *democracia liberal* (con toques de autoritarismo "monárquico") lo que Ortega propone para Europa y, *a fortiori*, para el mundo. Sólo que otra ideología aspiraba también al dominio mundial, sujetando a las naciones al "socialismo en un solo país", o lo que es lo mismo: "al solo país del socialismo", al país donde se habría implantado este por una revolución interior, no por externa conquista. La idea de Europa de Ortega constituye por ende también una suerte de *cruzada* (moral y humanista, si no religiosa) *anticomunista*. Y no es baladí que *De Europa meditatio quaedam* fuera escrita en 1949, en plena guerra fría. La pregunta de 1930: "¿Quién manda en el mundo?", se había hecho —con la política de bloques— más apremiante que nunca. Es más, la amenaza de expansión del comunismo por la Europa Occidental —con "bases" internas, como los germanos entre los romanos— podría constituir un acicate más inmediato para el establecimiento de los Estados Unidos

de Europa que el de la "coleta china asomando por los Urales" (aunque con ello se diera quizá a entender en definitiva lo mismo). Y desde luego, es claro que entre las preocupaciones de los "Padres de Europa" estaba la de constituir un "valladar" al comunismo<sup>129</sup>. Sólo que Ortega habría insistido seguramente en que no era ni con mucho suficiente unirse para la defensa común (aunque ello fuere el desencadenante de la Unión), sino que era urgente hacerlo para acometer empresas culturales que, al cabo, logran "desarmar" moralmente al Superestado de la ideología adversaria.

## 10. España en Ortega, desde Europa

Y en fin, todavía podía alentar poderosa aunque tácitamente en Ortega un motivo más dolorosamente profundo, y al que ya hemos hecho alusión, a saber: ligar la vida política de España y su deseada vertebración al destino de la futura Europa unida. Bien es cierto que los testimonios que de la conexión entre España y Europa dio el filósofo son, casi en su totalidad, de la época juvenil. No menos cierto es que estuvo fuera de España (y en parte, de Europa: en Argentina) desde el año que comienza la guerra civil española hasta aquel en que termina la II Guerra Mundial: de 1936 a 1945. Por qué se fue precisamente entonces, y por qué volvió precisamente entonces (cuando el régimen franquista era el único superviviente de la derrota del fascismo) constituyen el *punctum dolens* de la vida —intelectual y pública— de José Ortega y Gasset. No podemos entrar en ellos, y menos ejercer el insano oficio de comisario político. Ni siquiera cabe acogerse aquí a lo escrito por Ortega tres años después de su regreso, ya que allí deja entrever —sibilinamente, eso sí— que la promesa de romper su "conducta taciturna" no es extensible por lo que hace a hablar sobre la situación política de España<sup>130</sup>. Quizá la experiencia —continuada— de las dos guerras le desalentara respecto a la viabilidad de cuanto había propuesto en los años veinte y

treinta. Entonces, como trece años atrás (justo antes del inicio de la guerra civil), podría dar la impresión de que sólo quisiera dejar constancia de su fracaso como filósofo *político* —si es verdad que la filosofía es la expresión del propio tiempo, pero comprendido y comprendido en el pensamiento—: *no saber lo que está pasando*. Claro está que si tan resignado aserto se extiende a todo el mundo, entonces el fracaso de la filosofía es a la vez su (pírrico) triunfo. Pues Ortega —como Heidegger, al final de la guerra y tras ella— hace partícipe de su desconcierto a un "nosotros" nebulosamente extenso, que abarcaría a su propio "tiempo": "Ya en 1935 pude decir públicamente: "No sabemos lo que nos pasa. Y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa".

No era esa desde luego la actitud que adoptaba al final de sus mocedades, cuando ya en 1908 afirmaba: "El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo"<sup>131</sup>. Dos años después establecerá un audaz y ambicioso quiasmo entre la suerte de la nación y la del continente. Este, el cabo asiático, es —dice— como una "altura ideal [...] un punto de vista". Si desde esa magnífica altura *humanista*, pues que está formada por los sedimentos del saber filosófico, físico, filológico, se clava la vista sobre la "sórdida realidad ibérica", esta "se ensanchará al infinito". Se sobreentiende: lo realizado aquí, a ras de tierra, encontrará entonces insospechadas conexiones simbólicas, hasta constituirse el todo en un rico tejido. Es más —se ve que era joven—, precisamente lo que años después utilizará para despreciar las posibilidades hegemónicas de los pueblos ruso y norteamericano: su *juventud*, es considerado en 1910 como la gran oportunidad para España, si es capaz de responder a la mirada que Europa le dirige. Y entonces de golpe, como "en un canto", pronunciará las palabras que retenía "durante tres siglos" (el tiempo de la cerrazón espiritual de España). *Palabras europeas*. Y entonces: "Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva

juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra". A continuación, remata el augurio con el poderoso quiasmo al que aludimos: "España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España"<sup>132</sup>.

¿Quién lo negaría? ¿Cómo ser español y europeo sin admitir ambas posibilidades, que en el fondo son una y la misma, como conviene dialécticamente a dos extremos contrapuestos, esto es: que llevan en su seno su propia negación y la afirmación del otro? Tentado estaría uno de exclamar, con Dickens: *Great Expectations!* Pero esas magníficas perspectivas no se cumplieron. No se le lograron, desde luego y en primerísimo lugar, al propio Ortega. Ahora quizá estemos, *pedem aliquantulum*, un poco más cerca de ellas. Pero en pequeño formato: nos hemos vuelto (europeos y españoles) más cautos, más humildes, menos "estupendos". Y estúpido sería pedirle cuentas a la historia de por qué no se ha plegado a esos deseos. ¿Tampoco a Ortega, pues, el "historicista"?

### 10.1. De la difícil conciliación de elitismo y liberalismo

Bien, no a la historia, pero sí a la teoría cabe pedirle cuentas: hay algo que en efecto sí podría achacársele a Ortega en ese fracaso: su actitud respecto a la *vertebración* de España y a la *redención* de las provincias y la —tácita— analogía establecida entre ambos problemas y el de la unión de Europa. Esa actitud es reflejo de un conflicto íntimo —y en definitiva, creo, irresoluble— en el *núcleo* mismo del pensamiento orteguiano. Un conflicto que responde a un problema presente desde el comienzo de la filosofía (ya está en Parménides, al calificar a su "Ser-Esfera" como *isopalés*: "igual en la lucha, por contraposición de fuerzas", en Heráclito con su "arco" y su "lira", o en *El Sofista*, de Platón), y que viene arrastrándose bajo el nombre "*Unum / multiplex*": ¿cómo conciliar en un mismo ser la necesaria tendencia *centrípeto*, unificadora —que lo hace ser tal *ser*—, con la

no menos indispensable *pluralidad* y *diversidad* de sus miembros, entre ellos y con respecto al Centro —una pluralidad que lo hace ser *tal ser*—, diferente de los demás por la determinación que esos miembros “marcan” en él? Lo malo es que Ortega transforma este problema en un conflicto precisamente porque, no contento al parecer con la extrema dualidad que se halla en él, la refuerza al tender a contestarla, según los casos, de dos modos a su vez *antitéticos*, que podríamos ilustrar con metáforas tomadas de la física (o más bien de la filosofía natural), como él mismo hace. *Unas veces*, en efecto, se inclina hacia la *mecánica cartesiana*, basada en el choque y la presión: un cuerpo (el futuro Centro) dotado de *vis insita* (de propia energía, diríamos) imprime parte de esta fuerza en una masa *inerte*, desviándola así de su muerta trayectoria. En filosofía política, tal es el conocido esquema orteguiano de la minoría rectora y la masa obediente: *ejemplaridad* y *docilidad*<sup>133</sup>. Llamemos a esa actitud: *elitismo espiritual*. *Otras veces*, por el contrario, parece seguir la *dinámica newtoniano-kantiana*, la cual exige entidades *libres* e independientes entre sí, *foronómicamente* iguales pero *dinámicamente* desiguales (o sea: iguales de derecho pero desiguales de hecho, al medir recíprocamente sus fuerzas); existen en virtud de una *fuerza de repulsión* siempre contrarrestada (para que los cuerpos no se disipen al infinito) por una *fuerza atractiva* que tiende a agruparlos en *sistemas*. En Kant, la primera (*determinante* de la propia individualidad), es más potente que la segunda (que *conecta* esas individualidades en un género común). O dicho de otro modo: la diferenciación individualizadora y —Ortega *dixit*— “elegante” prima siempre sobre la homogeneización. Utilizando el término político escogido por el propio Ortega, llamaremos a esta posición: *liberalismo*.

Pues bien, yo creo que el filósofo madrileño ha sido incapaz de conciliar *elitismo* y *liberalismo*: sumisión ejemplar del “inerte” al “enérgico” de un lado y relación *polémica* entre entidades legalmente “iguales”. Curiosamente —él, que tanto habló de energía y

de dinamismo—, parecía no darse cuenta de que la insistencia en el carácter *inercial* de las masas y *egregio* de las minorías, por “espiritual” que fuere la relación entre ambas, impedía una verdadera *cohesión social*. La contaminación, además, de esos esquemas “mecanicistas” con el par ordenado aristotélico “forma / materia” introduce aún mayor confusión en el instrumentario conceptual de Ortega. Pues la forma es un principio activo que *permea* toda la materia y a la vez se *adecua* a esta (como una *potentia activa* recibida por la correspondiente *potentia passiva*; y: *quicquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*, según decían los escolásticos; de ahí la necesidad de pensar una Forma pura, conformada sólo para sí y consigo misma). En cambio, la minoría —por egregia que sea— no deja de estar compuesta por hombres, al igual que la masa: por eso pertenecen ambas a un tercero, el *pueblo*, transformado —cuando la jerarquía se logra— en *nación*: algo impensable en el caso de la relación “forma / materia”, que no remite a ningún fondo común (al contrario, lo crea: *synolon qua hypokeiménon*).

En fin, todas estas precisiones apuntan simplemente a un *caveat*, propiciado además por la admonición de Ortega, que dijo donosamente una vez: “O se hace ciencia, o se hace literatura, o se calla uno”. Sin embargo, él mismo cayó a mi ver en ocasiones en una confusión de géneros, al dejarse llevar por el “demonio de la analogía”, sin respetar distinguos, con tal de presentar un bello giro literario.

Lo anteriormente dicho, relativo al conflicto interno del pensamiento orteguiano y a su frecuente abuso de una vaga analogía, puede extenderse muy bien al repetido parangón por él establecido entre Europa y sus naciones y España y sus regiones. Y en ambos casos es la dualidad de concepciones teóricas por un lado y la “contaminación” de un problema por otro la que hace difícil llegar a resultados satisfactorios.

Examinemos la vertiente *liberal*, dinámica y diferenciadora, aplicada al problema de Europa: ya hemos visto que Ortega propugna

la creación de los Estados Unidos de Europa como una *laxa* cooperación entre naciones (por tanto, como una confederación de estados soberanos, salvo en lo pertinente a economía, defensa y política exterior). Sería entonces la "lucha", o (para evitar términos demasiado cargados) la competitividad industrial, comercial y cultural (aglutinados estos factores en y exteriorizados como actividad *política*) la que estableciera un esquema flexible y en continuo cambio de relaciones. Las distintas naciones-miembros reforzarían su identidad en el cambio y *por* el cambio (en términos físicos: equiparación entre la *vis repulsiva* y la *elasticidad*). Ahora bien, ¿cómo establecer una *identidad cultural europea* a partir de este esquema librecambista?; y aun al nivel más bajo: ¿cómo organizar una *economía común* (es decir: una progresiva nivelación en la "calidad" material de la vida de los europeos) a partir de esa *lucha de todos contra todos*, teniendo en cuenta además que, en el inicio del *acta de fundación*, algunos miembros estarán reconocidamente mucho más adelantados económica, política y culturalmente que los demás? ¿No hemos leído acaso que Ortega otorga la primacía —no sólo europea, sino mundial— a la "trinidad" formada por Inglaterra, Francia y Alemania? Como cabe apreciar, esta propuesta de "lucha continua" agravaría las diferencias de todo género entre las naciones europeas, en lugar de ir acercando a estas.

Pero si nos volvemos al esquema *elitista*, la solución parece alejarse aún más. En efecto, como ya decía el viejo Aristóteles al final del libro XII de la *Metafísica*, citando al aún más viejo Homero: "no es bueno el gobierno de muchos: [que haya] un solo señor"<sup>134</sup>. Aun restringiendo a la mentada *trinidad* los aspirantes a convertirse en motor de la Unión europea, ¿cómo conjuntarían sus respectivas minorías y masas, si una fuerza *superior* a su *inercia* centrífuga, mutuamente repulsiva, no les obliga a ello? Ya vimos que Ortega —con cierta razón— desechaba la solución "platónica": los intelectuales —únicos que podrían estar por encima de los bandos enfrentados—

no tienen fuerza directa sobre la política. Por otro lado, es cierto que la famosa "coleta china" puede servir... mientras se repele la agresión, como ocurrió con las distintas alianzas de las dos Guerras Mundiales. Pero cesará inmediatamente después del fin de la contienda. ¿O tendrán que luchar entre ellas —como de hecho ocurrió— para que sólo una potencia alcance la hegemonía? Afortunadamente, la propuesta aristotélica (no en vano de sabor *teológico*) no se logró. Pero, si así hubiera sido, entonces nunca se tendrían —salvo quizá como hipócrita rótulo— los "Estados Unidos de Europa", sino un *Superestado*, bajo la égida de la nación triunfadora (la minoría selecta), mientras que el resto de las naciones harían el triste papel de "masa".

En todo caso, el ambiguo tratamiento que Ortega propone para "curar" la dolencia crónica de España, compendio y resumen en este punto de lo que ocurre en Europa, y cuya problemática aborda el filósofo con los mismos medios, explica con creces, creo yo, el desánimo del filósofo y su "huida" de España —y después, de Europa— en años decisivos. Veamos de establecer más de cerca un parangón entre la situación europea y la española en el primer tercio del siglo XX.

## 10.2. España y Europa: vidas paralelas

Así como el *nacionalismo* en general es visto como la exacerbación del mal de la *desvertebración* de las naciones europeas, en lugar de ser su remedio, así también el Estado *restauracionista* "legitimado" por la Constitución española de 1876, de fuerte carácter "centralista" (año, no se olvide, en que son anulados los fueros de Vascongadas y Navarra) es considerado —con razón— como responsable en buena medida de "los males de la patria". Por eso en *La redención de las provincias*, de 1931 (es decir: un año después de *La rebelión de las masas*), es comparado ese viejo Estado, ahora arrumbado por la

flamante República Española, con: "una máquina imaginada ex profeso para fabricar su propio desprestigio y el de la idea nacional que simbolizaba. Dejaba a la provincia sólo el derecho de plantear problemas y conflictos a la "nación", y el de quejarse luego y maldecir porque la "nación" no los remediase o los resolviese mal". Y al final de la obra, Ortega continúa reconociendo que la provincia es: "la única fuerza histórica amplia que ha empujado nuestra historia en lo que va de siglo y la única que puede levantar el destino de España".

Paradójicamente, la situación es aquí inversa y a la vez muy similar a la de Europa: al igual que las provincias españolas, las naciones del continente habrían logrado realizar magníficos avances en los ámbitos más diversos; pero andaban como descoyuntados, sueltos (animados en ello además por los nacionalismos respectivos, que atizaban el fuego de la mutua desconfianza): sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX se ha sentido de veras un europeo "extranjero" al cruzar su frontera (¿se sentían Goethe y Stendhal extranjeros al viajar por Italia? ¿Creía Nietzsche que en *su Sils-Maria* o en Niza estaba en el "extranjero"? Y a *sensu contrario*, ¿no se sentía aún más "extranjero" —*noch fremderer*— en la prusianizada Alemania de Bismarck?). De ahí la urgente necesidad de "enzarzar" de nuevo en franca competición a las naciones dentro de un marco común, para que pongan allí en juego sus diferencias, para que de ese *pólemos* surja de nuevo la *impresión* de que todas ellas pertenecen a un fondo común. ¿Era esa la situación de la "provincia" española? En primer lugar, Ortega se muestra tan "generoso" con y reconocido a las provincias españolas como a las naciones europeas. Pero la operación no deja de sugerir cierto deseo de "poner las cosas en su sitio" por un lado y de escamotear evidentes diferencias por lo que hace a la "fuerza de empuje" de la historia en unos casos o en otros. Pues tras la utilización del término, aparentemente aséptica (al fin, hay "provincias" desde el primer tercio del siglo XIX, tras la reordenación del mapa territorial por Javier de Burgos), no puede evitarse

el recuerdo de su etimología como "nación vencida"<sup>135</sup>, a la vez que sirve para nivelar todas las regiones de España frente al Centro (para el caso, igual de provincia es Almería y Teruel que Gerona y Vizcaya). Pues no era de la "provincia" en general de donde habían salido esos empujes, sino de Vizcaya y, fundamentalmente, de Cataluña (desde el regeneracionismo hasta el "maurismo"<sup>136</sup>). Y además, adviértase que Ortega "barre para casa": a él no le interesan los logros de la "provincia" sino en la medida en que puedan servir para "levantar el destino de España".

De manera que lo que la generosa mano liberal de Ortega otorga a la "periferia" (¡todo es periferia cuando se comparan los puntos de una circunferencia con un centro!) lo quita la otra mano, centralista. Y lo hace además mediante una operación que, no por tosca, no ha venido repitiéndose desde entonces: se pasa tranquilamente del Todo (España) a su Centro (Madrid), y de este a la nación central (Castilla). No es tan extraño: también en el caso de Europa se equiparaba la decadencia de la nación a la rebelión de las masas; pero se achacaba esta principalmente, recuérdese, a la culpable dejadez de sus minorías selectas. En lugar de cooperar como antaño, las "masas" (las regiones y países europeos, siguiendo los avatares de los cambios dinásticos; su correlato en España, poniéndose a las órdenes de Castilla<sup>137</sup>), cansadas del mal gobierno de sus respectivos "Príncipes"<sup>138</sup>, habrían decidido dejar de ser partes de un todo (en el caso de Europa, de un todo "virtual", subyacente: sólo sentido por los intelectuales "buenos europeos") para ser "todos aparte". Y en el caso de España, su falta de *vertebración* se habría debido al doble movimiento (en apariencia antitético, pero en realidad complementario) de los separatismos "nacionalistas", dedicados a halagar a las masas y a azuzarlas contra sus "señores", y a la degradación moral de estos, convertidos en "señoritos"<sup>139</sup>.

El paralelismo continúa: muy románticamente, Ortega echará mano a la noción de *revelatio sub contrario* para atajar el mal. Al

igual que Nietzsche convertía a la enfermedad crónica de Europa, con sus constantes espasmos, recaídas y restablecimientos parciales, en una pujante voluntad de "ser más", sacando fuerzas de flaqueza (cf. *ad locum*, IV.4.2.2.), así también pretende reanimar Ortega a la exangüe España (¿o más bien "Castilla"?) obligándole a enfrentarse con el problema de que sus más pujantes regiones son precisamente las que anhelan separarse de ella. Lo hemos leído ha poco: "La civilización occidental ha muerto. ¡Viva la nueva civilización occidental!". *Mutatis mutandis* podríamos ahora remedar al preboste de París, convertido en pregonero castellano, y exclamar: "La Castilla antañona y mística —nostálgicamente añorada, o más bien inventada, por los noventayochistas— ha muerto. ¡Viva la nueva Castilla, que ha de retornar triunfante como "núcleo central de incorporación" de las provincias a la Patria!"

¿Cuál es la solución para que todo cambie y *nada* quede igual, para que —al contrario— retorne desde luego un pasado mágicamente convertido de nuevo en un buen mozo, deseoso de nuevas y grandes aventuras? ¿Cómo hacer que vuelva la Europa de antes, la de los germanos, pero "a la altura de los tiempos", al igual —y quizá a la vez— que la "renovada" Castilla? El lado "liberal" de Ortega le ofrece la solución al lado "centralista": en el caso de España, en lugar de restringirnos a vascos y catalanes —pongamos que le dice—, multipliquemos los focos de tensión (ya se sabe que para Ortega la plácida armonía del *dolce far niente* significa la muerte) convirtiendo a las regiones "naturales" en "grandes comarcas", concediendo una amplísima descentralización y autonomía, *igual* para todas; de esta manera se lograrán dos cosas: a) la creación (en algunos casos, poco menos que *ex nihilo*) de múltiples focos que *contrapesen* las tensiones separatistas de las dos regiones "díscolas" (*divide et imperas!*: al convertir al resto de España en "calderilla", también acabarán convirtiéndose en tales las Vascongadas, Cataluña y también —por si acaso— Galicia y Andalucía); b) la "irritación"

—en el sentido biológico del término, como respuesta fulminante a un estímulo vigoroso— del adormilado Centro, de Castilla, que —como se supone y desea— se verá entonces obligada a tomar con renovadas fuerzas el mando, si no quiere que el todo se descomponga<sup>140</sup>. Y todavía, como de propina, a partir de la descentralización y concesión omnímoda de autonomía (quedando de este modo las provincias de antaño agrupadas y metamorfoseadas en diez orgullosas "grandes comarcas")<sup>141</sup> podría seguirse otro efecto beneficioso para "España": la comarca podría hacer muy bien de "vivero" para la formación y promoción de líderes a nivel estatal<sup>142</sup>.

¿Y en el caso de Europa? Naturalmente, Ortega no pudo prever la organización de la actual Unión Europea; pero, ¿podemos comparar las propuestas que dio para la "redención" de España (disfrazada de "redención de las provincias") con el camino que va tomando la Comunidad Europea? Creo que sí: los seis miembros fundadores de 1950 ya son quince; y en Niza se ha abierto la puerta para la entrada de países del centro y del este de Europa (los antiguos "satélites" de la Unión Soviética), de manera que se va a una Europa de veintiocho miembros<sup>143</sup>. ¿Generosidad? ¿Perspicacia pragmática para extender los mercados occidentales por los países antes despectivamente considerados como: "la otra Europa"? Seguramente ambas cosas. Mas también, y sobre todo, el deseo por parte de una flamante y autoproclamada "minoría rectora" de aprovechar la extensión y los conflictos resultantes entre tantos miembros para hacerse *de hecho*, y más o menos solapadamente, con el control de la Unión Europea. Así, la "Castilla europea" —por seguir con el parangón orteguiano— estaría constituida por dos naciones que aspiraban a comportarse en un próximo futuro —al menos *ad extra*— como una sola<sup>144</sup>, reverdeciendo de esta forma el sueño de Carlo-magno<sup>145</sup>. Se trata, como ya se habrá adivinado, del eje Francia-Alemania (que se aprovechó por un tiempo del *euroescepticismo* británico para zanjar sus seculares diferencias).

En un excelente estudio de Henrik Lesaar se dice sin ambages (traduzco): “La importancia de las identidades nacionales para la construcción de una identidad europea ha sido también realizada recientemente por las conferencias de Jacques Chirac (2000) y Joschka Fischer (2001), representando el motor franco-alemán (*representing the Franco-German motor*) de la Unión Europea”<sup>146</sup>. Y el texto de Jacques Chirac, que cito también a continuación —traducido— podría parecerle ambiguo a algún mal pensado: no está claro si la reiteración de adjetivos posesivos en la primera frase (en primera persona del plural: *Nos, nos, notre*) tienen el mismo *referente*. Para mayor claridad, sitúo entre corchetes la lectura malévola que de tan repetido “nosotros” pueda hacer alguien: “*Nuestras* naciones [Francia: personificación modélica de las demás naciones] son la fuente de *nuestras* identidades y de *nuestro* arraigo [en estos dos casos, se refiere a los actuales miembros de la Unión]. La diversidad de *sus* [ahora se refiere a los candidatos al ingreso: los países del Centro y Este de Europa; de ahí el salto de primera a tercera persona] tradiciones políticas, culturales y lingüísticas es una de las fuerzas de *nuestra* Unión [vuelve a referirse a Francia, como prototipo]. Para la gente que viene, las naciones seguirán siendo la primera referencia [se sigue de ahí que los referentes anteriores habrán de ser efectivamente naciones, y no individuos sueltos]”.

Quizá no hubieran hecho falta siquiera los incisos. Las “minorías rectoras” de franceses y alemanes se sienten —sea dicho sin la menor envidia, y menos resentimiento—<sup>147</sup> de manera tan inmediata y —diríamos— *naif* los “motores” de Europa (y con cierto derecho, hablando en general: por demografía, economía y cultura) que las tan mentadas variaciones en torno a “nosotros” pueden llevarlos “de buena fe” a identificarse *tout court* con Europa, con la misma “buena fe” que Ortega identifica *sans le dire* Castilla y España. Así que, en definitiva, y volviendo a nuestro filósofo, parece que su liberalismo se entronca al fin con su elitismo, y ambos con su centralis-

mo. “Parece”, en efecto. Porque el esquema no funcionó antes, ni parece funcionar ahora: ni para España, ni para Europa.

### 10.3. La obsesión centralista

Que no funcionara antes en el caso de Europa no es ningún misterio, dado que Alemania invadió Francia, instaurando el Gobierno títere de Vichy (entonces sí que podían decir los alemanes: “nosotros”). Pero de ello no tuvo culpa alguna Ortega. No encuentro en sus escritos que él lo previera. Tampoco funcionó en el caso de España: mas aquí sí cabe achacarle alguna responsabilidad al filósofo. Si es cierta la *Grundoperation* antes señalada —división de España en “grandes comarcas” autonómicas y paritarias—, le debió de traicionar entonces su centralismo y “amor” a Castilla a la hora de defender su propuesta ante las Cortes Constituyentes de la República. Pues en un texto en el que se le entiende todo (demasiado), deja claro: a) que propone la división sobre todo para “entretener” a las díscolas “comarcas” separatistas; b) que tal división —y las luchas consiguientes— están al servicio de un Poder nacional, que obviamente habrá de estar centralizado (y quizá “pilotado” por Castilla: un mal pensamiento añadido por mí al texto). Leamos a Ortega: “ya no será la España una, quien se encuentre frente a frente de dos o tres regiones indóciles [repárese en la denominación global y en el adjetivo particular; F.D.], sino que serán las regiones entre sí quienes se enfrenten, pudiendo de esta suerte cernirse majestuoso sobre sus diferencias el Poder *nacional, integral, estatal y único soberano*”<sup>148</sup>.

No es extraño, a la vista de esto, que Ortega propugnara para el futuro de Europa nuevas formas de “monarquía”, como ya sabemos. Estas “cabezas regentes” llevarían a sus pueblos, se supone, a una *Federación*. Algo expresamente prohibido en cambio para España (y, se supone, para las distintas naciones componentes de los futuros “Estados Unidos”). ¿Por qué? ¿No será porque la “rebe-

lión de las masas” conlleva también una *rebelión de las minorías* (en el doble sentido de minorías rectoras y de regiones menores) respecto de la minoría gobernante del Estado? Recuérdese lo que con toda claridad advirtió Ortega: ninguna de las conquistas técnicas y políticas del siglo XIX se perderá en el futuro: hay que avanzar a partir de ellas, pero conservándolas: ¿incluye también eso el mantenimiento de la estructura del Estado-Nación, como acabamos de leer —más o menos sibilinamente— en el texto de Chirac? ¿Qué es lo que teme Ortega? Teme la desmembración de España, el *cantonalismo*. Si se les diera —dice— un estatuto propio (como así fue, por parte de la República) a las “regiones díscolas”, acabaríamos por tener: “una pululación de demandas parejas, las cuales seguirán el tono de las ya conseguidas, que es más o menos... nacionalista, enfermo de particularismo” (ib. X, 373). Ortega ha dejado suelto algo así como un tremendo toro en el hemiciclo de las Cortes: el *nacionalismo*. Y no deja de tener razón, si observamos que la palabra se limita hoy a tildar movimientos separatistas de naciones “irredentas” (según su patético léxico), sin que pocos piensen ya desde luego (salvo que se lo devuelvan los separatistas, como un insulto) en el nacionalismo del Estado-Nación. Pero aunque aceptásemos que ese habilidoso empleo de los términos no era exclusivamente de dialéctica retórica, ¿no había sostenido él continuamente que las masas no pueden ser obligadas a aceptar el mando de minorías que ellas rechazan? ¿Y cómo se puede considerar “masa” (o provincia, o región) a nacionalidades históricas antes soberanas y luego relativamente autónomas hasta hace tres siglos, como Cataluña, o que han gozado (y vuelven ahora a gozar) de foralidad propia, como el País Vasco, y ello por no hablar de su nivel económico o cultural?<sup>149</sup>

¿Por qué no propone Ortega para España, en fin, lo mismo que propugnaba para Europa: un Estado federal? Veamos cuáles son sus razones: “Un Estado federal es un conjunto de pueblos que caminan hacia su unidad. Un Estado unitario, que se federaliza, es un orga-

nismo de pueblos que retrograda y camina hacia su dispersión”<sup>150</sup>. Pero, ¿con qué derecho dice ahora Ortega que España es un Estado unitario, cuando —como leímos hace poco, al inicio del apartado 10.2— según él mismo tal era justamente el Estado surgido de la Restauración, ahora felizmente derribado por la República, y que él ha criticado acerbamente? ¿O es que hay “unitarismos” buenos y malos?

Como se ve, eso parece. Y parece también que, en definitiva, el elitismo, el autoritarismo (aunque sea “cultural”) y el centralismo acaban por arrumbar al liberal que también hay en él. No es extraño, pues, que ni Europa ni España hayan seguido ese camino. Ni entonces (todo lo contrario: las tensiones y las “luchas” que tanto elogiaban Unamuno y Ortega acabaron por *ejecutarse* de veras), ni ahora. ¿Ahora, tampoco? No, ciertamente, porque no muestren sus dirigentes (en España y en Francia-Alemania) fuertes propensiones a seguir —lo sepan o no— los consejos de Ortega. Al fin, es natural que los dirigentes, las “minorías”, pretendan mandar. Lo que no está claro es que las “mayorías” (sean las naciones europeas o las nacionalidades dentro del Estado español) estén estructuradas como simples “masas”. De ahí las tensiones separatistas. De ahí —a pesar de todo— el freno a las ansias autoritarias del Centro (repito: algo “natural”, propio de todo Centro). No sólo es preciso tomar en serio lo de las *fuerzas centrífugas*. También sabemos —sin necesidad de entrar demasiado en la mecánica newtoniana— que la ubicación en un cuerpo de la *fuerza centrípeta* es siempre *relativa* (*reticular* y flexiblemente cambiante; no *perspectivística*, como si todos tuvieran que mirar —desde puestos diferentes— a un *mismo* sitio). Sabemos que hay muchos centros de poder: demasiados *focos* como para reducirlos al rígido y simple esquema del mando y la obediencia, siempre *de abajo arriba*, en vez de presentarse mediante *fuegos cruzados*.

En fin, y para concluir. Ni siquiera en sus momentos más “felices” (más “aprovechables”, diríamos, con símil cuasi alimenticio) ol-

vida Ortega su centralismo (debe de ser por eso del *perspectivismo*: él no puede ver desde una óptica que no sea la castellana). En efecto, en el excelente artículo antes citado<sup>151</sup>, Philip K. Silver lamenta que Ortega se dejara llevar por su "ansia de unidad" (digámoslo así, para retomar la temática del inicio), en lugar de abrirse a la pluralidad de España (que podría llevar a una *vertebración* del país en función de una cooperación abierta, y según los grados libremente fijados por cada *socius*). Y en cambio pone de relieve un texto relativamente temprano (de 1915), en el que efectivamente adopta Ortega una posición mucho más flexible y hasta deseosa de aprender de las "provincias". He aquí el bucólico texto: "Hay en Castilla grandes virtudes; durante siglos, los poetas las han cantado. Hora es de que te vuelvas, mirada, a esos otros pueblos que dentro de España presentan virtudes y vicios complementarios de los nuestros. Más aún: si hace nueve centurias fue la misión de Castilla reducir a unidad las variedades peninsulares, acaso sea su menester hogaño hacer que la vida española retorne de esa unidad a una variedad más fuerte y fecunda que la primitiva. Mira y quiere la diversidad en torno suyo, que puede ser espléndida. Digna de la antigua es esta tu nueva visión de empujar a los pueblos para que cada cual cobre la voluntad de sí mismo. ¡Pupila castellana, abre bien el iris para que España multiforme y entera penetre en tu retina y, si preciso fuere, quíbrate en seis mil facetas como el ojo de las abejas de tu Alcarria!"<sup>152</sup>.

De las buenas intenciones del filósofo no cabe dudar. De la belleza de su texto, tampoco. Permítaseme tan sólo, sin embargo, hacer dos precisiones: una respecto al texto mismo; otra, que atañe al contexto. Sobre lo primero, repárese que son propiedad y acción exclusiva de *Castilla* la mirada, la misión (incluida la de "empujar a los pueblos") y, sobre todo, el "engullimiento" visual de todos los pueblos de España (todos deben caer al final en su anchuroso iris, que dedica tiempo y atención a cada particularidad: el apartado en

que está ubicado el texto se llama: "La mirada castellana procede con tacto"). ¡Así que hasta el pluralismo debe ser una acción —un don— del Centro (de la Potencia que lo detenta)! Y adviértase también que es el filósofo el que formula esos *imperativos* a Castilla, a *su* Castilla. Es ella la que ha de *querer* la diversidad, en vez de "dejarse querer" por los pueblos diversos. Y por lo que hace al contexto: Ortega —iniciando muy coherentemente la novedosa política de *multiplica et imperas*, a base de otorgar autonomía y diferenciación a quien no la pide—<sup>153</sup>, halaga al pueblo asturiano (al fin, "cuna de Castilla", ya se sabe), en tácita comparación con los nacionalistas "réprobos". Después será más claro: en el discurso pronunciado en Oviedo el 10 de abril de 1932<sup>154</sup> dice que: "Entre las castas peninsulares, los asturianos, justamente con los castellanos, se caracterizan por el buen sentido, por tener la cabeza clara, abierta sin más a las cosas, sin prejuicios, sin manías, sin nieblas, etc". Y poco después pide de su "regionalismo" que no sea "del pasado, sino futurista". Así que: "nada de trajes tradicionales, nada de folklore, nada de bable, nada de Covadonga, nada de gaita, nada de gaitas, sino una Asturias posible y mejor". ¿Cómo será esa Asturias mejor? Pues tendrá que ser algo así "como una incitante palpitación del fondo de la vida" (ib. XI, 437). ¿Qué tiene que decir en cambio un mes después de otra "casta peninsular" como la catalana? Esto: que en todo momento están "enarzados con alguien, y si no, consigo mismos, enarzados sobre cuestiones de soberanía"<sup>155</sup>.

Descenso a particularismos y quisicosas, se objetará quizá, frente al ingente problema de la construcción de Europa. Pero creo haber mostrado suficientemente hasta qué punto interfieren los problemas de la *vertebración* de España en los de la formación de los "Estados Unidos de Europa". Pues, en general —y esto lo hemos visto también por lo que hace a los pensadores alemanes—, si no se solventa primero el problema de la nación: su estructura y su capacidad para engendrar y fomentar hombres libres, difícilmente será

hacedera y fecunda su cooperación —en leal competencia— con otras naciones. Salvo que se trate de una desastrosa huida hacia delante. Esto es algo que Kant y Nietzsche ya observaron juiciosamente, a saber: que solamente un Estado nacional que ha resuelto eficazmente sus problemas internos mediante una Constitución justa y aceptada por todos (en nuestros días, y en nuestro caso: nacionalidades históricas, regiones, municipios y ciudadanos) puede luego integrarse coherentemente en una unidad superior, dentro de la cual quizá tenga que aprender a ser aún más generoso en la delegación de poder de cuanto, para garantizar la paz social y la prosperidad de un conjunto flexible y movedizo, lo ha sido *ad intra*. Sin revanchismos. Sin delirios de grandeza, tampoco.

Y por lo que hace a Europa, habrá que ir olvidándose de las ganas y las ínfulas de andar encaramándose a la cima del *cabo asiático* como “minoría selecta” y rectora de los demás miembros: cosa que el propio Ortega, al menos de joven, acariciaba para su España. ¿Habrá que repetir el texto, subrayando esta vez su demasía?: “Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una *nueva juventud* bajo el *sol poderoso de nuestra tierra*”. La Trinidad, rectora antaño de Europa y, por ende, del Mundo, ¿dejando el puesto a la Tierra del Sol? Basta de megalomanía. Al filósofo —a todo filósofo— le pedimos humildemente que, por favor, no se luzca haciendo metáforas: el sol quema y produce calenturas, y hasta visiones. Un poco de mesura. *No es eso, no es eso*.

#### REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> *Las Leyes*; XII, 942c.-d.- En este cap. se citarán las obras de José Ortega y Gasset por la ed. de *Obras Completas* señalada *supra*, en nota 203; para las citas se procederá como en el cap. VI, salvo en el caso de *Historia como sistema*, citada según la ed. señalada *supra*, en nota 16. Siglas empleadas: El: *España invertida*

*brada*; ETNT: *El tema de nuestro tiempo*; HS: *Historia como sistema*; IHU: *Una interpretación de la Historia Universal*; ME: *Meditación de Europa*; MQ: *Meditaciones del Quijote*; PNJ: *El problema nacional y la juventud*; PPHA: *Pasado y porvenir del hombre actual*; RC: *Reforma del carácter, no reforma de las costumbres*; RM: *La rebelión de las masas*; SA: *Socialismo y aristocracia*.

<sup>2</sup> Es imposible resistirse a citar por extenso, a este respecto, una comparación verdaderamente brutal —y divertida—, salida de la pluma mordaz de Ortega: “En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que, cerca de la media noche, se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza; entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara baraúnda. El señor Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual. ¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a don Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes” (*Unamuno y Europa, fábula*. I, 129). Ante tamaña aseveración —una cosa es no gustar de la mística, otra bien distinta es no saber guardar las distancias axiológicas— habría que decir que la *condición necesaria* para ver algo no tiene por qué ser superior a lo visto; al contrario, suele ponerse a su servicio. Hegelianamente hablando, la luz del sol es ontológicamente inferior al libro leído gracias a ella. Es bien posible que Descartes nos deje ver y hasta nos enseñe a ver: pero bajo esa luz habrá unas cosas más dignas de ser vistas que otras. Y una cosa es ver el sayal de San Juan de la Cruz, y otra muy distinta comprender y más: sentir el *Cántico espiritual*, con todos mis respetos para Descartes. Se puede ser muy inteligente, por lo demás, y de sensibilidad *mos-trenca*.

<sup>3</sup> *Meditaciones del Quijote* (= MQ). O.C. I, 353.

<sup>4</sup> *Historia como sistema* (= HS), p. 36.

<sup>5</sup> M. de Unamuno. ST, p. 96: “El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez”.

<sup>6</sup> HS, p. 39: “Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad”.

<sup>7</sup> HS, p. 68. Al final del *Anejo* a ese estudio reivindica Ortega —como de costumbre— la prioridad de sus ideas con respecto, por lo menos, a las del Husserl de la conferencia de Praga de 1935 (recuérdese nuestro cap. II), porque

*Historia como sistema* se habría publicado en Inglaterra ya en 1935. Y como *la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* fue publicada en 1936 (y además, según él, escrita o al menos transcrita por "el doctor Finck" —sic!—), se sigue que él ya lo dijo antes, olvidando al parecer *la Logik* de 1929, que él citaba en *Historia como sistema*. En todo caso, y tras acusar veladamente a Fink de hacer saltar a la fenomenología "a lo que nunca pudo salir de ella" (jj), Ortega se alegra de ese "brinco de la doctrina fenomenológica, porque consiste nada menos que en recurrir a la [...] "razón histórica" (p. 103). Entre otras muchas cosas, al filósofo madrileño se le escapa el muy fecundo acercamiento entre Dilthey y Husserl (¡antes pues de 1911, en que muere el primero!) y la muy compleja "fenomenología de la historicidad" que se está forjando en el taller husserliano desde, al menos, el art. *La filosofía como ciencia estricta* (LOGOS, 1911) y la inmediatamente ulterior correspondencia con Dilthey. Ver al respecto el documentado estudio de Renato Cristin (con cartas de Husserl a Mahnke —1927— y a Misch —1930—): *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Akal. Madrid 2000. A mi ver, y en general, el problema orteguiano respecto a la *originalidad*, o sea a la prioridad de una noción o doctrina oculta, como poco, un prejuicio "cientificista", como si la atención a un problema filosófico pudiera fecharse con la misma exactitud que el descubrimiento de una bacteria (y como si eso, la fecha, tuviera más importancia que la profundización en o la matización de un problema que —si es de veras filosófico— seguramente se habrá venido arrastrando desde hace 2500 años; un filósofo no es un inventor que visite asiduamente el Registro de Patentes). Además, basta con "aflojar" un tanto la precisión en el contenido de una doctrina, confundiéndola con la "etiqueta" que le da nombre, para que aquella aparezca como "primera", como cabeza y espejo en que se miran todas las demás. Pero suele ser más bien la laxitud y desahogo con la que se menciona esa expresión la causa de que la idea designada por ella se parezca a otras concepciones, en lugar de ser el eje en torno al cual giran estas. P.e., para probar su "primacía" respecto a Husserl, aduce Ortega que sólo en la conferencia de 1935: "declaradamente se recurre a la *Vernunft in der Geschichte*" (ib.). Bueno, si todo consiste en eso, hay que decir que tal expresión es famosamente de Hegel, y que además sirvió como título de la edición pergeñada por Georg Lasson para la Introducción a las lecciones de aquel sobre Filosofía de la Historia. El manuscrito de Hegel es de 1830; y la edición Lasson, de 1917 (*Die Vernunft in der Geschich-*

*te. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. Meiner. Leipzig). A todo hay quien gane.

<sup>8</sup> Ni qué decir tiene que todo este diagnóstico es hoy, pasando al siglo XXI, altamente discutible. Posiblemente se haya perdido la fe en la ciencia "clásica" físico-matemática y determinista, expandida socialmente en el siglo XIX. Pero, salvo en el magín de sus mentores, no parece que la razón narrativa, histórica y vital haya ganado muchos adeptos, hablando en términos de "vigencia social" y de "sistema de creencias". En cambio, la fe en la ciencia (o mejor, en la *tecnociencia* y sus secuelas en la medicina, la biogenética y la comunicación) es hoy más robusta, firma y extendida de lo que nunca lo fuera. Por ello, si se ha introducido toda esta temática en Ortega se ha hecho con la intención de acercarnos desde ella al problema de Europa, para Ortega, y según el tópico presente también en Nietzsche: "la sede de la ciencia" (ver *supra* IV.4.3.3 *ad finem*).

<sup>9</sup> Por cierto, no es necesario retroceder hasta Herder —como antes hicimos— para encontrarnos con la idea del *concierto de las naciones*. Mucho más recientemente, y en una conferencia que ejercerá una influencia directa y decisiva en Ortega, tan musical símil fue defendido por Ernest Renan: "Por sus facultades diversas, y a menudo opuestas, las naciones sirven a la obra común de la civilización; todas ellas aportan una nota a ese gran concierto de la humanidad que es, en definitiva, la más alta realidad ideal a la que podemos llegar". *¿Qué es una nación?* Ed. bilingüe. Tr. (aquí modificada) de F. Ochoa de Michelena. sequitur. Madrid 2001, pp. 90-93.

<sup>10</sup> Cit. en J.L. Abellán, "Ortega ante la presencia de Unamuno". En: *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Tecnos. Madrid 1966, p. 94. Considero acertada la sugerencia de que los exabruptos vertidos al final de *Del sentimierito trágico de la vida* tengan por destinatario principal a Ortega (p. 95s.).

<sup>11</sup> He aquí una muy esclarecedora cita, tanto del europeísmo del joven Ortega como de ese optimismo tan romántico (*revelatio sub contrario*): puesto que en España está todo perdido, todo está por ganar: "me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. Soy, en cambio, patriota, porque mis nervios españoles, con toda su herencia sentimental, son el único medio que me ha sido dado para llegar a europeo. Ni tristeza, ni melancolía me produce ser español: es más, creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir; veo en ella un campo donde hay más

faena que acabar que en otros, dentro de esta grande obra del progreso moral". *La conservación de la cultura*. FARO, 8 de marzo de 1908; X, 45.

<sup>12</sup> Tras el pronombre impersonal (véase también la cita siguiente) habrá que leer ante todo el nombre de Unamuno.

<sup>13</sup> *La solidaridad alemana* (*El Imparcial*, 9 de febrero de 1908). X, 29.

<sup>14</sup> E. Renan, *Op.cit.*, p. 83.

<sup>15</sup> Renan desecha también desde luego, y en primer lugar, a la raza: "La raza, tal y como la entendemos nosotros, los historiadores, es por lo tanto algo que se hace y se deshace. El estudio de la raza resulta fundamental para el estudio que se interesa por la Historia de la humanidad. *Pero no tiene ningún alcance en política*. La consciencia instintiva que ha presidido la confección del mapa de Europa no ha tenido en cuenta la raza, y las primeras naciones de Europa son naciones de sangre esencialmente mezclada" (*op.cit.*, p. 63). Estas observaciones, tan moderadas como correctas, no tuvieron desde luego valor profético. Y menos la frase que escribió a continuación: "El hecho de la raza, fundamental en un principio, va perdiendo inexorablemente importancia". Dada la fecha de *¿Qué es una nación?* (1882), con Gobineau en Francia y con los teutómanos en Alemania, cabe pensar más bien en que el liberal Renan pretende hacer *como si* no existiera tan pavoroso fenómeno, borrándolo idealmente al negarlo con sus palabras. O quizá quisiera seguir Renan los consejos de Kant para escribir una "historia a priori", cosa hacedera "cuando quien vaticina (*der Wahrsager*) hace él mismo y organiza los acontecimientos que él anuncia de antemano" (*Der Streit der Fakultäten*. 2. Absch. 2; Ak. VII, 80). A finales del siglo XIX, y en Francia, un escritor de éxito podía desde luego "hacer" acontecimientos a priori: influyendo en la formación de la *opinión pública*. No es un azar que Ortega pretendiera "hacer" el "acontecimiento" de una nueva fundación de España escribiendo en los periódicos y fundando revistas. Y volviendo al problema de la raza, no es seguro que —al menos en 1914— se hubiera librado Ortega tan fácilmente de ese prejuicio como treinta años antes lo hiciera el "historiador" Renan.

<sup>16</sup> Renan conecta aquí a Rousseau con Hegel (o simplemente, con la constatación empírica brindada por la historia), al afirmar que en el origen de la futura nación está siempre la violencia: "La unidad siempre se hace brutalmente: la reunión de la Francia del Norte y de la Francia del Sur ha sido fruto de un exterminio y de un terror continuado durante cerca de un siglo" (*op.cit.*, p. 35).

En las dos citas siguientes (del mismo texto), señala simplemente la paginación en el *corpus*.

<sup>17</sup> Una capital cosmopolita al fin, como Madrid; o al menos, más "mundana" que las provincias, por aquel entonces.

<sup>18</sup> Art. *Reforma del carácter, no reforma de las costumbres* (= RC). *El Imparcial*, 5 de octubre de 1907 (X, 20).

<sup>19</sup> HS, p. 51.

<sup>20</sup> E. Renan, *Op.cit.*, p. 89.

<sup>21</sup> *Ib.* p. 91. Renan no responde a esa dificultad sino muy vagamente: "Está claro —dice— que en estas cuestiones ningún principio debe llevarse al exceso". Al fin y al cabo, "aquí abajo" todo es cambiante, y por tanto también las voluntades. Y en fin: "las naciones no son algo eterno[...]. Probablemente, la confederación europea las sustituirá" (*ib.*). Esta salida "kantiana" le deja a uno perplejo: si ya el aunamiento de voluntades torpes suele ser complicado, y la mutua discordia llevar a la disolución de una nación, ¿cómo atajar el mal mediante una mucho más grande "confederación europea"? Si unos pocos individuos son incapaces de permanecer agrupados, ¿cómo lo van a lograr de forma mejor y más duradera juntándose a muchos más individuos, cada uno de su (ex)nación? La pág. de la cita siguiente se señala directamente en el texto.

<sup>22</sup> *España invertebrada* (= El). III, 93. También repite lo de Renan: "una nación es un plebiscito cotidiano" (III, 71).

<sup>23</sup> *Prólogo a "El collar de la paloma"*, de Ibn Hazem de Córdoba. VII 42.

<sup>24</sup> *Pasado y porvenir del hombre actual* (= PPHA). IX, 736.

<sup>25</sup> "De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre, no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte" (*La rebelión de las masas* [= RM]. IV, 183). Aunque Ortega fue puliendo con el tiempo su elitismo inicial, nunca se alejó demasiado de esta idea "física" de la masa como algo inerte; si acaso movida: nunca móvil; si acaso inspirada por una poderosa personalidad (como una *vis insita*), incapaz con todo de tener personalidad propia. Su carácter amorfo y mostrenco se para a esa noción de los refinamientos del *Man* heideggeriano, por no hablar de la "democracia" instrumental de Nietzsche. Dos ejemplos tempranos, respecto a la personalidad y a la democracia: "La masa, por ser impersonal, no tiene la

memoria de la propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer" (*Glosas. De la crítica personal*; I, 16). Y: "Zarathustra, como temperamento, no ha sido sino un diletante del individualismo en estos pobres tiempos de democracia" (*La sonata de estío de D. Ramón del Valle-Inclán*; I, 20).

<sup>26</sup> *Los problemas nacionales y la juventud* (= PNJ). Conferencia en el Ateneo de Madrid, el 15 de octubre de 1909; X, 112.

<sup>27</sup> P.P.U. Barcelona, 1985.

<sup>28</sup> "Cuando Platón advertía que las sociedades no marcharían correctamente mientras no fueran los gobernantes filósofos o los filósofos gobernantes, cometió una indiscreción que, por ser él hombre tan antiguo, casi le es perdonable" (RC. X, 17s.). La alusión a la "antigüedad" de Platón debe entenderse en el sentido de que —por fortuna— los griegos no habrían sufrido los sistemas parlamentarios y los procedimientos para la selección de políticos, propios del S. XIX.

<sup>29</sup> He aquí una cita implícita (o un ejercicio de "intertextualidad", como se dice ahora) de Comte: "Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe" (RM. IV, 175).

<sup>30</sup> No siempre es muy consecuente Ortega en sus diversas manifestaciones sobre el sentido de la masa: unas veces insiste en su carácter (si tal se puede decir) inerte, amorfo y mostrenco, hasta negarle incluso memoria de su propia identidad (en el mejor sentido de la noción física de *masa*; ver *infra* nota 133). Otras veces, con mejor acuerdo a mi ver, reconoce una disposición anímica, algo así como una *sympátheia* en la masa, que la lleva a dar su confianza —hasta entusiásticamente— a la minoría. Así, Ortega exige de la masa, nada menos: "humildad, entusiasmo y adoración a lo superior" (El III, 91). Véase también este explícito texto: "Se dice que la sociedad se divide en gente que manda y gente que obedece; pero esta obediencia no podrá ser normal y permanente sino en la medida en que el obediente ha otorgado con *íntimo homenaje* al que manda el derecho a mandar" (El III, 105; subr. mío). A *sensu contrario*, podemos entender el valor de ese *activo deseo de aceptación* cuando este falta, o cuando los gobernantes efectivos no merecen esa confianza: "La unidad (de una nación, F.D.) sólo es definitivamente buena cuando unifica grandes fuerzas preexistentes. Hay una unidad muerta, lograda merced a la *falta de vigor* en los elementos que son unificados" (III, 117; subr. mío). Nadie achacaría desde luego "falta de

## VII. El "elegante" Ortega, buscando con el alma los Estados Unidos de Europa

vigor" a una masa inerte. Por eso, quizá no haya sido muy afortunada la elección de ese término para designar a la parte obediente, "dócil" del pueblo, aunque la noción de *masa* era entonces fruta del tiempo. Para lo que quiere decir Ortega mejor le habría convenido echar mano del par ordenado aristotélico *potentia passiva / potentia activa* (algo que también hemos aplicado anteriormente al concepto unamuniano de *intrahistoria*).

<sup>31</sup> Ya avisa cautelosamente Ortega de que: "No basta que algo sea deseable para que sea realizable y, lo que es más importante, no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea en verdad" (El. III, 100).

<sup>32</sup> *Socialismo y aristocracia* (= SA). *El Socialista*, 1 de mayo de 1913 (X, 240).

<sup>33</sup> De ahí la dolidá crítica (que me atrevería a calificar de "interna") de Ortega a Azorín: "Sólo quisiera rogar a Azorín que abandonara ese triste ejercicio de avivar las más bajas pasiones de la sociedad española: la inercia mental de las clases acomodadas, la codicia capitalista y la vanidad aristocrática de quienes no son aristócratas ni de alma ni de nación" (*Fuera de la discreción. El Imparcial*, 13 de septiembre de 1909; X, 99).

<sup>34</sup> Cf. López Frías, op.cit. p. 129s.

<sup>35</sup> *Hacia una mejor política, la guerra y la inercia política. El Sol*, 21 de febrero de 1918 (X, 392). Una andanada más, de 1909: "Estamos gobernados por una comunidad gobernante de cuya totalidad ignoramos qué pensamientos tiene, por un gobierno sin ideas políticas, sin conciencia política. En cuanto a los ministros tomados individualmente, nos consta que algunos de ellos no piensan ni han pensado nunca nada" (PNJ. X, 111).

<sup>36</sup> Y ello hasta el extremo de identificar la "Elegancia" con la Ética: "ya que es esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. [...] Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que tiene que decir" *Origen y epílogo de la filosofía*. IX, 349s.

<sup>37</sup> "No, no ha sido oligarquía la forma del régimen público en España; en la oligarquía los pocos hacen leyes imperialistas que les son beneficiosas, pero una vez dadas las cumplen. En España no se han cumplido las leyes: España es la tierra donde el señorito, al ser detenido por escandaloso, toma el número del guardia para que lo dejen cesante al otro día" (PNJ. X, 113).

<sup>38</sup> P. Cepeda, *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*. Ediciones de la Universidad de Valladolid 1968, p. 35.

<sup>39</sup> A "Cartas finlandesas" y "Hombres del Norte" de Angel Ganivet (Marzo de 1940. VI, 369).

<sup>40</sup> Naturalmente, no todas las generaciones son igualmente beligerantes respecto a la anterior, que, cuando la nueva empieza a florecer, se halla justamente en la cumbre del poder. Aunque todas cambian de algún modo el sistema de vigencias, hay quienes edifican sobre lo ya recibido, sintiendo una cierta homogeneidad, una *continuidad* en las tareas. Ortega las llama "épocas acumulativas". Frente a ellas vienen las "generaciones de combate", las cuales abren "épocas eliminatorias y polémicas" (*El tema de nuestro tiempo*. III, 149). Podía haber añadido una tercera, mixta: la suya propia (considérese como "novecentista" o como "generación de 1914"), respecto a la de 1898. Baste recordar las difíciles relaciones entre Unamuno y Ortega para darse cuenta de que, sobre la base de una *esencial* continuidad en la misión, se libraba un combate dialéctico de alto bordo, uno de cuyos más polémicos temas era justamente el del sentido y función de Europa.

<sup>41</sup> Aunque quizá fuera mejor hablar de un "aire de colegio", dado el símil que utiliza Ortega: "Cada generación es discípula de una más vieja y maestra de otra más joven" PNJ. X, 109.

<sup>42</sup> Cf. *De re politica. El Imparcial*, 31 de agosto de 1908 (X, 65).

<sup>43</sup> *Competencia (II). El Imparcial*, 9 de febrero de 1913 (X, 231).

<sup>44</sup> Casi podría hablarse aquí de una completa inversión del marxismo. Así como en este es el proletariado la clase *universal* por carecer de rasgos definitivos y estar así llamada a constituir en el futuro la "sociedad sin clases", en Ortega sería la "casta intelectual" la clase *singular* (en la que cada individuo es único en su género, como los ángeles de la Escolástica) encargada de *definir* y *articular* el resto, estando así llamada a constituir una sociedad *jerárquica*, mas no en base a la riqueza o al poder (aunque se supone —si queremos ser un punto malévolos— que esto se daría por añadidura), a la sangre o al suelo, sino según la *excelencia* moral (una idea procedente seguramente del cruce entre la *kalokagathía* griega y el neokantismo de Marburgo).

<sup>45</sup> Recogido en la ed. cit. de *Historia como sistema*, pp. 105-113. Cito directamente en el texto, señalando la página.

<sup>46</sup> Esta idea, unida a la de las masas "movedizas" por "mares étnicos" hace pensar irresistiblemente en la *amistad estelar*, cantada por Nietzsche (ver *supra* IV.5, nota 109). Cf. también *De re politica*. X, 64: "El pueblo no piensa: aquella

porción suya que podría servirle de cerebro es precisamente lo que llamamos *élite*, aristocracia, los pocos, y que con tanto cuidado solemos aislar frente a los muchos, al vulgo, al *demos*".

<sup>47</sup> Uno recuerda al respecto el *factus sum mihi terram difficultatis* agustiniano; pero Agustín ofrecía esa vida ardua al Creador. ¿A qué Creador ofrendan su vida los Creadores orteguianos?

<sup>48</sup> ¿Entonces serían culpables, por abandonar la función esencial a la que están destinadas: *conducir* a la masa!: ¿acaso no se ha calificado de "rectoras" a las minorías egregias? También al filósofo platónico le repugnaba "mancharse las manos" en la política y no tenía más remedio que hacerlo.

<sup>49</sup> Al hombre Ortega le halaga naturalmente que "los hombres de más fino espíritu" que trabajan en otras naciones "se interesen por la labor y las maneras de los que trabajamos en un país políticamente decaído como España". A eso lo llama: "el pausado triunfo de la generosidad" (p. 108). En textos como este se ve la "herida" por la que alienta Ortega: el sentimiento (no hablaré de "complejo") de *inferioridad* que siente de partida por el hecho azaroso de haber nacido en España.

<sup>50</sup> *Goethe desde dentro*. IV, 397s.

<sup>51</sup> No siempre coloca Ortega al "intelectual" en pedestal tan excelso. Por lo menos en un caso no sólo no lo pone por encima del político, sino que lo critica por "enredador", frente al don de claridad y decisión que adornaría al político. Claro que este sería nada menos que Julio César (en cuya estimación coincide Ortega con Nietzsche): "Y como si el destino se hubiese complacido en subrayar la ejemplaridad (de César, F.D.), puso a su vera una magnífica cabeza de intelectual, la de Cicerón, dedicada durante toda su existencia a confundir las cosas" (IV, 255). Y es que una cosa es la *idea* del intelectual, y otra bien distinta la existencia de gente así llamada. Sólo una cosa exigiría Ortega, tanto del dirigente como del intelectual: *claridad de ideas*. Para elevar el nivel de un país y extraer "de cada ciudadano triple rendimiento del habitual" —dice, sin que sea esta la única vez en que emplea metáforas maquinistas—: "No hacen falta "genios", ni siquiera "intelectuales", pero, ¡por Júpiter, cabezas claras, sí!" (*Selección. El Sol*, 20 de agosto de 1926. XI, 99).

<sup>52</sup> Reproducido también en la ed. cit. de *Historia como sistema* (pp. 115-124). Citamos igualmente en nuestro texto la página correspondiente.

<sup>53</sup> *Pleamar filosófica. La Nación*, de Buenos Aires, 10 de mayo de 1925 (III, 345).

<sup>54</sup> Con lo que el "hombre-masa" —piensa Ortega— exigirá a un Estado tan anónimo como él que todo se lo dé hecho y que arregle cualquier problema que pudiera molestarlo en su modorra: "el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo —vulgo—, cree que el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquier dificultad, conflicto o problema; el hombre-masa tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios" (RM. IV, 225). Cabría matizar que —al menos en España— era normalmente el "señorito" de la época de Ortega, el terrateniente o el empresario quien creía que el Estado era "cosa suya", y quien exigía que las "fuerzas" y los "poderes" del Estado le resolvieran los problemas particulares —sobre todo cuando eran de "orden público"—, mientras que el campesino, el pobre jornalero o el obrero veía con impotencia cómo se conculcaban sus derechos más elementales. Quizá haya sido demasiado *simplista* el intento de definir la "cuestión social" reduciéndola a la lucha de clases, pero no le va a la zaga la "explicación" orteguiana de "masa-perezosa-e-ingrata" en unos casos y de "minoría-incapaz-y-oligárquica" en otros.

<sup>55</sup> En su por otra parte bien documentado libro *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea (Revista de Occidente. Madrid 1977, p. 238s., n. 71)*, Harold C. Raley intenta defender la "idea de democracia orteguiana" equiparándola a la de Gaetano Mosca, para quien el poder político: "Siempre ha sido y siempre será ejercido por minorías organizadas". La verdad es que Raley no parece haber escogido un buen "compañero de viaje" para "endulzar" la impresión que muchas veces deja Ortega respecto a su lealtad democrática. Pues, al igual que la "élite" de Pareto (a quien ya nos hemos referido) o el "partido oligárquico" de Michels, la "clase política" de Mosca "ha sido el expediente ideológico utilizado para mostrar la crisis de la democracia parlamentaria y apoyar el advenimiento de la dictadura fascista" (Alberto Martinelli, "Ma che democratiche queste élite"; recensión de Giorgio Sola, *La teoria delle élites. Corriere Della Sera*, 4 de febrero de 2001). Véase igualmente *El mito de la clase gobernante: Gaetano Mosca y la élite*, de James H. Meisel. Amorrortu. Buenos Aires 1975.

<sup>56</sup> M. de Unamuno, SC. (O.C. III, 471).

<sup>57</sup> *Cosmopolitismo*, ed.cit. p. 123. Vuelvo a citar este ensayo directamente en el texto.

<sup>58</sup> Ed.cit., GW 21, 20.

<sup>59</sup> He aquí lo que piensa el filósofo madrileño de la masa española. Según él: "ha vegetado, simplemente, de una manera infrahumana; sólo de cuando en cuando ha parecido que su epidermis retemblaba como la de una enorme bestia que tiene los sueños inquietos o le turban la modorra" PNJ. X, 113.

<sup>60</sup> Cf. *Sobre el fascismo* (febrero de 1925: II, 497-505). El análisis que Ortega hace del fascismo podría tener una interpretación peligrosa si algunas frases fueran sacadas de contexto (p.e.: "No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo. esta es, a mi juicio, su gran originalidad, por lo menos su peculiaridad; yo añadiría: su profundidad y su virtud" II, 502). Pero el filósofo se distancia claramente de tal *movimiento*, achacando su virulenta emergencia al abandono por parte de las fuerzas sociales tradicionales (basadas en la legalidad jurídica) y a la incapacidad de estas para propulsar la dinámica social. Por eso piensa que en el caso del "fascismo y sus similares" se trata de "movimientos esencialmente transitorios, lo cual no quiere decir que duren poco" (II, 504).

<sup>61</sup> Mussolini gustaba de creerse un gran director y guionista cinematográfico, cuyo plató sería Italia —para empezar— y el pueblo entero los actores, como pasta blanda en sus manos. Y —según se dice— Franco escribió el guión del muy racial film "Raza".

<sup>62</sup> "Una y misma cosa con el predominio de las masas es la vacación de las minorías dirigentes. La masa se niega a ser dirigida, por creer que se basta a sí misma. Viceversa, las minorías viven para sí y no se sitúan en actitud de dirigir; se especializan y bizantinizan" (*Revés de almanaque*. II, 722). Por volver por última vez a nuestra *vexata quaestio*: una prueba palmaria de que Ortega no ha aclarado suficientemente si son de veras diferentes o no las *minorías rectoras* y la *inteligencia cosmopolita* (por no decir que hay contradicción entre lo dicho en 1921 y 1930 y lo sostenido en 1924 y 1925), deslindando claramente sus funciones, se ve en el hecho de que incluso un fino intérprete de Ortega (y no sólo de él, según vimos en el caso de Unamuno), como es Pedro Cerezo, *identifica* a la "inteligencia" con las "minorías dirigentes", justamente antes de citar el texto anterior, ¡y aludiendo a *La reforma de la inteligencia*, donde —como vimos— se defiende el "destino cósmico" de la "pura contemplación" del sabio!: "En otros pasajes, como en *La reforma de la inteligencia*, Ortega llama a este a la tarea inexcusable en tiempos de crisis de forjar las nuevas normas, y pocos años más tarde, en 1930, en un apunte decisivo sobre la crisis cultural, no duda ya en

inculpar a la inteligencia de deserción en la tarea" *La voluntad de aventura*. Ariel. Barcelona 1984, p. 67 (subr. mío). Reléase el texto de Ortega: allí habla de "minorías dirigentes" no de "inteligencia". Si lo hubiera hecho, entonces no habría "duda ya en inculpar a" Ortega de crasa contradicción.

<sup>63</sup> Advértase que los tres pasajes corresponden a la *Meditación de Europa*, de 1949 (publicada póstumamente en 1960). Y ello no es baladí.

<sup>64</sup> También en *La España invertebrada* propone Ortega una definición más laxa, que podría servir mejor para la "sociedad": una *ingente* cantidad de individuos que cuentan unos con otros (cf. III, 79).

<sup>65</sup> Justa y paradójicamente debida a su constitución *prematura* como primer Estado europeo, antes de haber aglutinado los distintos reinos medievales en una sola *identidad cultural*: en la conciencia de formar una sola nación.

<sup>66</sup> *Mirabeau o el político* (1927). III, 630.

<sup>67</sup> "La Ciudad [...] es primero, ante todo y más básicamente que otra cosa, Estado, mientras que en la Nación es este solo la punta afilada de la ancha pirámide que forman sus demás atributos. Lo cual trae consigo que muchas naciones no hayan llegado nunca a ser Estados y se hayan quedado en estadios de su evolución previos al último que las hace "soberanas" *Meditación de Europa*; IX, 271.

<sup>68</sup> Op.cit., p. 68.

<sup>69</sup> Cuando, como señala con cierta sorpresa Raley (ib.), habla Ortega en cambio en términos favorables del Estado, seguramente lo hace atendiendo a la imprescindible concesión de soberanía que el Estado proporciona a cualquier tipo de sociedad: "El Estado es siempre [...] la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa" (RM. IV, 263).

<sup>70</sup> "Lejos de ser la familia germen del Estado es, en varios sentidos, todo lo contrario: en primer lugar representa una formación posterior al Estado, y en segundo lugar tiene un carácter de una reacción contra el Estado" (El. III, 52).

<sup>71</sup> Cf. *Del Imperio Romano*. Ortega reconoce por un lado que: "las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado", pero se da cuenta por otro de que está "implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar". Y cita como apoyo a A. Comte: "'toda participación en el mando es radicalmente degradante" (VI, 74).

<sup>72</sup> Con hartó optimismo —pero quizá con más visión de futuro de lo que al pronto parece— estima Ortega (en 1933, año de la subida al poder de Hitler!

que: "La política de halago a las masas, a cualquier masa, está terminada en el mundo. El fascismo y el nacionalsocialismo son su última manifestación, y a la par, el tránsito a otro estilo de organización popular. Hay que ir más allá de ellos y evitar a todo trance su imitación". *Viva la República. El Sol*, 3 de diciembre de 1933 (XI, 530). Menos de tres años después estallaría la guerra civil española: las admoniciones de Ortega fueron tan poco escuchadas como las de Unamuno.

<sup>73</sup> "Lo que llamamos estrictamente "naciones" no aparece plenamente en el área histórica hasta finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Pero también viceversa, es preciso subrayar que en torno a 1600 la realidad "naciones" se presenta ya con todos sus atributos, íntegramente constituida" ME. IX, 262.

<sup>74</sup> ME. IX, 304: "una nación es una intimidad en el sentido homólogo a como lo es persona. Por eso es tan difícil que las naciones se entiendan, como es arduo lograr que las personas no se malentiendan".

<sup>75</sup> "Ningún pueblo europeo se hubiera reconocido a sí mismo como nación, pongamos, frente a los árabes". En "contraposición al Islam", Europa se presentaba entonces como "Occidente frente al Oriente", entendiendo lo primero muy principalmente como "cristiandad". Tal "era el perfil con que entonces se presentaba la gran sociedad europea" ME. IX, 262.

<sup>76</sup> *Prospecto del Instituto de Humanidades* (1948). VII, 13.

<sup>77</sup> Valga como ejemplo la ciudad romana de Volubilis, cuyas poderosas ruinas —muy bien conservadas— se hallan cerca de la ciudad santa de Mekhnes (Mequínez), en Marruecos.

<sup>78</sup> *VPhG. W.* 12, 413.

<sup>79</sup> Para esta tesis, Ortega se inspiró en la obra del gran historiador belga Henri Pirenne, *Mahoma y Carlomagno* (ahora disponible en Altaya. Barcelona 1996). Cf. también la *Historia de Europa: desde las invasiones al siglo XVI*. FCE. México 1942.

<sup>80</sup> *Una interpretación de la Historia Universal* (= IHU); IX, 62.

<sup>81</sup> El. III, 111. Y más tarde, en 1932, asegura: "No podemos hacer edificación de ninguna importancia sobre nuestra historia si no contemplamos a España moviéndose sobre el fondo de naciones afines con quienes ha convivido sobre el paisaje de la comunidad europea dentro de la cual indiscutiblemente se halla inscrita" ("Memorias de quince meses". *El Estatuto Catalán. La Nación*, 20 de agosto de 1932; XI, 513).

<sup>82</sup> *Al margen del libro “Los iberos”* (Agosto de 1909). I, 496: “Todo pueblo ario está condenado a perecer o a servir a la raza indoeuropea. Los arios, hombres divinos [...] únicos seres capaces de ironía y de matemáticas, [...] inventores del régimen parlamentario, están preparados desde la eternidad para hacerse señores del mundo” (Debe insistirse en que Ortega pone estas sentencias en boca de Cendoya, el “místico español”, sin comprometerse abiertamente con ellas. Llama por demás la atención —y yo he subrayado— que entre las invenciones de los arios figure el régimen parlamentario: ¿racismo democrático?).

<sup>83</sup> *VPhG*. 12, 419.

<sup>84</sup> Tal parece que en el “teutónico” Ortega se repitiera el ataque de Karl von Savigny y la escuela histórica del derecho contra los hegelianos, especialmente contra Eduard Gans (maestro de Karl Marx, por otra parte). Sobre el tema, remito a mi *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Akal. Madrid 1999, pp. 36-37.

<sup>85</sup> Por lo que se va viendo, Ortega no puede pensar ninguna actividad política fuera del esquema “mandar / obedecer”. Ya antes, en 1915, había llegado a la conclusión de que España debe aceptar “la fatal hegemonía de otro pueblo”, ya que no es capaz de ser independiente. La razón es obvia: “La independencia es un atributo del fuerte, del fuerte en todos los sentidos”. Eso sí: “Sin olvidar un instante el supremo deber de hacernos un día libres” (“El gobierno que ha venido”. *España*, 23 de diciembre de 1915; X, 343. Dicho Gobierno era el del Conde de Romanones). Se sigue de lo dicho que “libre” significa “fuerte”, y “fuerte” el que manda en otros. Eso sí que es *libertad teutónica*.

<sup>86</sup> Sobre esta base se asienta *El origen deportivo del Estado*; cf. II 609: “la actividad primaria de la vida consistiría en responder a exigencias ineludibles, en satisfacer necesidades imperiosas”.

<sup>87</sup> Por cierto, tras la denuncia de Ortega a los visigodos, tildando a ese pueblo (una vez asentado en España) de feble y poco menos que de afeminado, no acierto a comprender de dónde le podría venir al filósofo madrileño su íntima creencia de que en él convivían dos tipos de hombres: el “ibero [...] con sus ásperas, hirsutas pasiones” y “el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma” (MQ. I, 357). A menos que el “ser-ibero” le viniera por la vía de la sangre y el “ser-germano” por el de la cultura (por otra parte, eso de “meditativo y sentimental” cuadra más con el pálido romántico de inicios del XIX que con otro “blondo” primitivo: la “bestia rubia” de que hablara Nietzsche).

<sup>88</sup> Dicho sea de paso, es curioso que, a partir de 1870, Nietzsche escogiera en su agitada vida lugares y paisajes correspondientes a esa franja, en su lado sur.

<sup>89</sup> En puridad no se debiera hablar siquiera de tal “cultura mediterránea”, sino más bien de la resistencia que las tierras correspondientes habrían hecho al empuje germánico. En efecto: “Germanizadas Italia, Francia y España, la cultura mediterránea deja de ser una realidad pura y queda reducida a un más o menos de germanismo”. MQ. I, 343.

<sup>90</sup> En efecto, nuestro germanizado autor no se priva de parangonar las producciones griegas con las de sus “congéneres” presuntamente germanos: Platón sería a Galileo, Descartes, Leibniz y Kant lo que Esquilo (con su “Dios”) a Lutero, la democracia ática a Rousseau, y las musas del Partenón a Donatello y Miguel Ángel (cf. I, 343). Esto es lo que se llama “abuso del demonio de la analogía”, o más castizamente: “pintar como querer”. Con todo respeto podría volverse contra Ortega su propia observación: “Hay una extraña propensión en los hombres a alimentarse, sobre todo, de vaguedades” (*Misión del bibliotecario*; V, 220).

<sup>91</sup> Por cierto, sólo dos páginas después parece olvidar Ortega que él ha convertido en un pispás a Descartes en *germano* y enfrenta en cambio a “las magníficas cumbres de Germania [...] el pensamiento renacentista italiano y Descartes”, en cuanto “producción ideológica [...] relativamente mediterránea”. Y frente a la dificultad de los germanos “Leibniz o Kant o Hegel”, según él: “claros como una mañana de primavera”, encuentra que Bruno y Descartes no son tan difíciles: “pero, en cambio, son confusos”. Naturalmente, no explicita las razones de tal clasificación. Peor juicio le merece (igualmente, sin más explicación) Vico, a quien reconoce “genio ideológico, pero quien haya entrado por su obra, aprende de cerca lo que es un caos” (MQ. I, 345).

<sup>92</sup> MQ. (I, 345). Tras estas lindezas inequívocamente racistas, el pensador español parece inquietarse un tanto y propone dejar “a un lado, según es debido, todo este vago problema étnico” (ib.). Sólo que tiene un modo bien raro de dejar a un lado el problema, a saber: haciendo —como hemos visto— de los pensadores italianos y franceses gente confusa y achacándoles, bajo una “gentileza aparente”, nada menos que: a) “grotescas combinaciones de conceptos”, b) “radical imprecisión”, c) “defecto de elegancia mental”, y en fin d) “esa torpeza de movimientos que padece el organismo cuando se mueve en un ele-

mento que no le es afín” (ib.). Se ve que el aire del Mediterráneo (moderno, se supone) es nocivo para el pensar.

<sup>93</sup> Por lo menos se pregunta retóricamente: “¿Quién ha puesto en mi pecho estas reminiscencias sonoras, donde [...] perviven las voces íntimas que da el viento en los senos de las selvas germánicas?” (MQ. I, 356).

<sup>94</sup> Es justo recordar —como lo hace Raley— que, en torno a esa misma fecha, Ortega había insistido en su “aversión personal hacia la cultura germánica” (op.cit., p. 82). Tampoco se puso sin más del lado de los germanófilos en la famosa discusión entre la intelectualidad española (ver “Una respuesta a una pregunta”, carta abierta publicada en *El Imparcial* de 13 de septiembre de 1911, relativa al art. de Baroja allí publicado: “¿Con el latino o con el germano?”: I, 211s.). Pero no sé si eso resuelve la cuestión de su admiración a los teutones y consiguiente desprecio a los latinos: parece claro que Ortega sentía una gran simpatía (por decir poco) no tanto hacia los alemanes actuales, su cultura y su régimen político cuanto hacia los *bárbaros*, los invasores del Imperio Romano, y que —al igual que Hegel, pero con menos generosidad que este— comprendía bajo el rótulo de “países germánicos” a todas las naciones de la Europa Occidental, pero “étnicamente” ordenadas: primero Inglaterra, luego Alemania y Francia, y a distancia Italia y España. No parece prestar gran atención a las otras naciones “menores”.

<sup>95</sup> *Un rasgo de la vida alemana. La Nación*, 3 de marzo de 1935; V, 191.

<sup>96</sup> RM. IV, 136. Ortega había llegado dos páginas atrás al extremo de achacar a la revolución francesa las dificultades hodiernas de Francia: “Merced a *la revolution*, esta maravilla que es Francia llega en malas condiciones a la difícil coyuntura del presente” (IV, 134). Con mayor radicalidad aún que en el caso de Unamuno, la “alterutalidad” de Ortega deja que desear: las críticas a la revolución, al comunismo y al bolchevismo (teñidas de componentes racistas: “eso” no sería europeo, sino asiático), son más abundantes y fuertes que las propinadas al fascismo (ya hemos visto que los nacionalsocialistas son despachados acusándolos meramente por su *excesivo ardor*).

<sup>97</sup> Atiéndase siempre a ese calificativo, que en Ortega alcanza como sabemos resonancias “aristocráticas”. Así, en un artículo (“Una manera de pensar”) publicado en *España* el 14 de octubre de 1915, contrapone Ortega la democracia alemana (“estatista”) a la inglesa (“individualista”), decantándose por la última, mientras que la alemana le parece “la peor de las democracias imaginables”

(X, 342). Este rechazo a toda intervención de lo público en lo privado (salvo en casos extremos, y siempre que lo “privado” corresponda a las minorías, se sobreentiende), le llevará después a rechazar al menos el uso del término “democracia”, cuando este se emplea sin más, haciéndose así sospechoso no sólo de *igualitarismo*, sino de *confusionismo*, de término “omnibus” bajo el cual vale todo. Así lo ve Ortega, sobre todo tras el final de la II Guerra Mundial, cuando las tres potencias vencedoras (Estados Unidos, Inglaterra y la URSS) insisten en til darse de “democráticas”. Por eso, escribe ásperamente: “después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera, porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios”. Y poco después repite el símil *sexual*: “La palabra democracia ha quedado prostituida porque ha recibido *sobre sí* los hombres más diferentes”. Y por eso asegura: “que no es en palabras como esa donde puede resultar fértil y saludable apoyar la palanca para levantar la situación política del mundo” (ME. IX, 249). Adviértase que estos ataques se están haciendo en 1949, tras la vuelta de Ortega a España (a la España franquista).

<sup>98</sup> “La física ha solido tender a sublevarse como auténtica filosofía, y esta pseudofilosofía subversiva es el materialismo” (*¿Qué es filosofía?*; VII, 336).

<sup>99</sup> Así, en el discurso sobre el Proyecto de Constitución Española (“Rectificación de la República”) ante las Cortes Constituyentes (4 de septiembre de 1931), insistirá Ortega en que: “La democracia es el pueblo organizado, no el pueblo suelto; y siempre que sea posible, debe recurrirse no a este pueblo suelto, no a esa muchedumbre inorgánica, de azar, sino al pueblo organizado” (XI, 379).

<sup>100</sup> Ya en 1927 alerta Ortega de que el plebeyismo triunfa “en todo el mundo, tiraniza en España”. Consistiría en extender indebidamente la noción de democracia “como norma del derecho político” fuera de la política (al fin, “un orden instrumental y adjetivo de la vida”), inundando así órdenes superiores de la cultura (Ortega enumera la religión, el arte, el pensamiento y el gesto) (“Democracia morbosa”. *El espectador*; II, 135s.). Poco después ofrece una definición bien clara del plebeyo: “Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales, es plebeyo” (II, 138). Y remata la faena de esta guisa: “Lo que hoy llamamos “opinión pública” y “democracia” no es en gran parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas (alusión a: “periodistas, profesores y políticos sin talento”, F.D.)” (II, 139).

<sup>101</sup> RM. IV, 168. Ortega acusa a ambos de suponer que lo por ellos deseado habría de cumplirse como si se tratase de una ley  *mecánica* de la naturaleza. Por ello habrían saltado “el gobernalle de la historia”, con lo que la vida “se hizo por completo insumisa, y hoy anda suelta sin rumbo conocido” (ib.). Pero es lícito suponer que la acusación de “dejadez” (se infiere: de no gobernar como corresponde a una “minoría egregia”) habría de aplicarse a la democracia liberal inglesa y norteamericana, y no al marxismo (en 1930 estaba Stalin, nada perezoso en cuestiones de mando).

<sup>102</sup> Tras la II Guerra Mundial creyó Ortega que este fenómeno de “nacionalismo provinciano” se estaba propagando con más fuerza que nunca: “Hoy ningún pueblo admira al otro; por el contrario, se toma a mal y reprueba toda peculiaridad del otro pueblo, desde la manera de moverse hasta su modo de escribir y de pensar. Este hecho significa que el ‘nacionalismo hacia fuera’ se ha transformado en un acobardado ‘nacionalismo hacia dentro’ o, para usar una feliz expresión francesa, en un *nationalisme rentré*” PPHA. IX, 743.

<sup>103</sup> De esta dice Ortega, implacable, que “fue un gigantesco aparato jurídico creado para un derecho inexistente. Su vacío de justicia se llenó fraudulentamente con la sempiterna diplomacia, que al disfrazarse de derecho contribuyó a la universal desmoralización” RM. IV, 291.

<sup>104</sup> ME. IX, 305. Sin que exista por mi parte la menor intención de establecer al respecto una conexión causal (Ortega se ha pronunciado en otras ocasiones anteriores con igual dureza frente a estos ensayos de “internacionalismo”), me limito a recordar que este duro juicio sobre la O.N.U. está escrito en un tiempo (1949) en el que esa Organización había puesto en cuarentena a la España franquista.

<sup>105</sup> Tal se sostiene hacia el final de *Meditación de Europa* —con poca clarividencia, a la verdad, pues que un año después se firmó el Tratado de Roma—: “cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras” (IX, 312s.).

<sup>106</sup> “Ideas sobre Pío Baroja”. *El Espectador*; II, 83. Quede constancia de que esa contraposición se refiere exclusivamente a la “letra”, al término “moderno”. Pues es posible que lo que Rimbaud entendía por “moderno” sea “más siglo

veinte” y aun *veintiuno* (entrando pues en la postmodernidad) que “la altura de los tiempos” reivindicada por Ortega.

<sup>107</sup> RM. IV, 172. Quizá no sea descabellado hablar de “resentimiento” y de “orgullo herido” del viejo europeo frente al arrogante yanqui. De todas formas, en 1918 había sido Ortega mucho más comedido y, como antes Hegel, apuntaba al hecho de la juventud de América como promesa de futuro, casi repitiendo el gesto de los sacerdotes egipcios, fascinados en Platón ante la juventud del griego: “América, exenta de pasados, no arrastra obra muerta, sus órganos están en plena vigencia. No pesa sobre ella la Iglesia, no pesa la aristocracia genealógica (¡prepárese en el adjetivo!, F.D.), no pesa el arcaico espíritu militar, no sufre la tradición de las añejas burocracias. América es toda de hoy, es pura modernidad”. *Los momentos supremos. El Sol*, 29 de octubre y 4 de noviembre de 1918; X, 464.

<sup>108</sup> RM. IV, 240. Decir que el pueblo ruso es más joven que el europeo no sólo implica —obviamente— la expulsión de Rusia de Europa (un prejuicio ideológico común a los demás “europeístas”, como hemos visto), sino que resulta algo *prima facie* bastante sorprendente; lo único que se me ocurre —ya que, como de costumbre, Ortega no da razones de su categórica afirmación— es traer aquí de nuevo a colación sus muy raciales ideas progermánicas respecto al origen y formación de Europa: cuando los germanos abandonaron los territorios del este del Elba para adentrarse en el oeste de Europa, los eslavos ocuparon su lugar. Desde el siglo VI, escritores bizantinos como Procopio o Jordanes hablan ya de los “sklavonei”; pero sólo en el 805 —durante el reinado de Carlomagno, pues— se alude explícitamente a un pueblo eslavo (los checos), con ocasión de la erección del *Limes sorabicus*: la frontera con los francos orientales (Cf. el ya cit. *Atlas Histórico Mundial*; I, 115). Si la conjetura es medianamente plausible, entonces los eslavos serían más “jóvenes” que los europeos (o sea: los germano-latinos) porque se habrían asentado en Rusia y los Balcanes unos pocos siglos después de los germanos. Dicho sea esto sin descartar otra posibilidad (aunque me parece más remota): que Ortega considere “joven” al pueblo ruso por no haber conocido ni la democracia liberal ni la ciencia y la técnica. Sólo que si fuera así habría que considerar a España —salvando breves períodos— como más joven aún. Y sería imposible además cerrar los ojos al papel jugado por Rusia en la Ilustración y luego en la Santa Alianza. En todo caso, lo que a Ortega le interesa es realzar el “carácter” (no-europeo) ruso y minimizar el “barniz” marxista (europeo) de la

URSS: "Yo espero un libro —dice— en el que el marxismo de Stalin aparezca traducido a la historia de Rusia. Porque esto, lo que tiene de ruso, es lo que tiene de fuerte y no lo que tiene de comunista". Y desde luego le interesa muy mucho alejar de un nervioso manotazo la posibilidad de una expansión del bolchevismo en Europa. Por eso se apresura a añadir: "Lo único que cabe asegurar es que Rusia necesita siglos todavía para *optar al mando*. Porque carece aún de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx. Porque le sobra juventud, le bastó con esa ficción" (RM. IV, 2. parte, xiv,3).

<sup>109</sup> Una unidad no es solamente una base común, la *materia* que permite agrupar un conjunto de elementos (o sea: que exige la participación de todos ellos en esa base y a la vez su distinción recíproca y de todos ellos con ese *fundamento*), sino también la *forma* (la "fórmula") presente en cada elemento, distinguiéndolo como miembro de una serie y permitiendo así una relación ordenada con los otros miembros. Por lo primero, la unidad es *continua*. Por lo segundo, *discreta*: aparece —siempre transformada según número y grado— en cada uno de ellos. Ahora bien, el problema —arduo— consiste en transformar esa unidad (en el caso de Europa, existente al menos desde el siglo VIII, según Ortega) en una *unión*. Ontológicamente hablando, y echando mano de un conocido *dictum* hegeliano: el problema es que Europa no se limite a ser *sustancia* (algo que queda siempre debajo de lo que aparece) sino también y en el mismo respecto (o sea: como conciencia unitaria de mando) *sujeto*.

<sup>110</sup> RM. IV, 120.

<sup>111</sup> Con lo cual, y muy justamente, procede Ortega a la autocrítica de su pensamiento juvenil, cuando defendía una "ciencia romántica" a la española (cf. I, 38-43).

<sup>112</sup> Obviamente, en el texto que estoy comenzando a parafrasear (de 1949), alguna de cuyas expresiones serán citadas enseguida, Ortega no tiene en cuenta el fenómeno del *terrorismo* ejercido en nombre de una "nación irredenta", como en el caso actual de ETA. Pero el modo que tienen esos terroristas de ejecutar sus salvajes atentados muestra *a sensu contrario* que en absoluto se trata aquí de una guerra —o siquiera de una guerrilla— entre naciones, como esa banda armada pretende, sino de una *infección vírica* del cuerpo democrático de un Estado de Derecho. Por ello, y como todo virus, se aprovecha de los canales de comunicación y distribución del sistema para atentar contra ellos y nutrirse con su destrucción. En este sentido, el grito ¡*Gora Euzkadi Askatuta!* del terroris-

## VII. El "elegante" Ortega, buscando con el alma los Estados Unidos de Europa

ta puede "sonar" de forma más o menos parecida al *Vive la France!* del soldado que cayera en los campos de Verdun, pero *esencialmente* no tiene ya nada que ver con él, al igual que sería ridículo llamar "gudari" al terrorista —aunque así lo hagan algunos—, identificándolo pues con un "combatiente". Dicho sea esto desde una perspectiva de pura *morfología política*, con independencia del juicio moral que tal "movimiento de liberación" merezca.

<sup>113</sup> Atendiendo por una vez a los exhortos de intelectuales, como, sin ir más lejos: Ortega mismo. Sólo que ya dice mucho del hiato entre intenciones y ejecución el hecho de que Ortega estuviera escribiendo esto en el momento de máximo aislamiento de España respecto a la comunidad europea (y mundial), bajo la dictadura franquista, y además que el escrito apareciera sólo de forma póstuma, once años después de haber sido escrito.

<sup>114</sup> No se trata de un caso único, sino —en Ortega— de algo propio de toda entidad espiritual: "El espíritu no es una cosa quieta y cristalizada, sino una fluencia y un cambio, un superarse incesantemente a sí mismo, un morir para renacer" (*De puerta de Tierra. Restauración. El Imparcial*, 20 de octubre de 1912; X, 209).

<sup>115</sup> La "profecía" es de 1922 (*Ideas políticas. I. Ejercicio Normal del Parlamento. El Sol*, 28 de junio y 1 y 2 de julio de 1922). Por la fecha, cabría ceder a la tentación de pensar que Ortega está aludiendo a Mussolini. Pero no lo creo probable (ya sabemos que, para él, el fascismo era una de las manifestaciones extremas —la otra es el comunismo— del hombre masa). ¿Pensaría en el advenimiento de un Individuo egregio, como un nuevo Napoleón —tan añorado por Nietzsche—? Sea como fuere, tenía un modelo bien cercano —aunque fuera del despreciado "pueblo joven"— en el régimen presidencialista de los Estados Unidos. Después, cabría pensar también en el actual presidencialismo de la República Francesa. Si monarquía es autarquía y mando supremo sobre los demás, bien puede decirse que Charles de Gaulle o Maurice Mitterrand fueron verdaderos *monarcas*.

<sup>116</sup> Si esta acaece: Ortega no es panlogista. Hay muchas cosas existentes sin razón, y muchas cosas perfectamente posibles y razonables que no existen, y quizá nunca existan.

<sup>117</sup> No necesariamente de un modo efectivo, militar; un país puede estar "conquistado" por otro económica, cultural y hasta espiritualmente (jun "cuerpo" que alienta en virtud de un "alma" ajena que lo posee!); y a la altura de los

tiempos, esos tipos de ocupación son para nosotros mucho más efectivos y duraderos que la ocupación fáctica de un territorio por una potencia enemiga. De todas formas, los ejemplos de Ortega no dejan lugar a duda: aquí está avisando del peligro de una invasión.

<sup>118</sup> Recuérdese que Unamuno aludía también —como tantos otros— al “peligro amarillo” (ver *supra* VI.7, nota 42), además de quejarse por estar Francia “invadida por extranjeros” (ver el punto VI.9): ¡el “peligro islámico”, cuyas avanzadillas habrían entrado ya en territorio europeo —como hicieran los bárbaros—, quién sabe si —también como antes— para preparar el camino a la invasión! De todas formas, para controlar en lo posible las convulsiones del “magma islámico” incrustarían las Naciones Unidas casi en el corazón del Islam al flamante Estado de Israel, en 1948, con lo cual ya tienen desde entonces las naciones árabes (y Palestina, todavía no convertida en Estado) bastante qué hacer. Por otra parte, y por si se ha olvidado el clima de guerra fría que reinaba en los años cincuenta, merece la pena citar una divertida “confirmación” (en esa época) de las supuestas dotes proféticas de Ortega (tan pregonadas por él mismo): “sorprende un poco comprobar algunas curiosas coincidencias con lo manifestado por el filósofo y las realidades que nos trae la hora actualísima: el bloque eurasiático está pasando los linderos de amenaza imaginaria y es ya un hecho, *una cosa que está ahí*”. Antonio Rivera Losada, *La Europa federal: un sueño de Ortega. Cuadernos Hispanoamericanos XXXI*, 88-90 (1957) 357.

<sup>119</sup> ¿Piensa Ortega —¡en 1930!— en una invasión de Rusia por parte de China, que empujaría a su vez a aquella a invadir la Europa central y occidental, como hicieran los hunos con los germanos, o en una alianza de China y Rusia para llevar a cabo la invasión (algo menos probable en ese tiempo, pero que habría resultado más plausible en la Guerra Fría)?

<sup>120</sup> Porque este modelo no coincide con el de la España “vertebrada” con que él sueña. Volveremos sobre el tema, para terminar el estudio de la Europa de Ortega.

<sup>121</sup> Recuérdese que Ortega auguraba nuevas formas de monarquía para la Europa venidera (ver *supra* nota 115). El problema, por suscitarlo de nuevo, estaría en si esos Príncipes seguirían una línea dinástica (con lo que la forma monárquica no sería tan nueva), o si serían elegidos por aclamación por el pueblo, como en el caso de los antiguos germanos (el modelo de Ortega)[...] o de los modernos dictadores.

<sup>122</sup> Nosotros decimos: los “Estados Unidos”. Y el propio Ortega propugna unos “Estados Unidos de Europa” (también México es oficialmente tal cosa). Pero en el caso de Norteamérica, los alemanes afinan más (si se permite la pequeña broma, más que los propios estadounidenses, que hablan de los *United States*) en el término utilizado: *die Vereinigten Staaten von Amerika*, “los Estados Unificados de América”.

<sup>123</sup> *De Puerta de Tierra. Restauración. El Imparcial*, 20 de octubre de 1912; X, 209.

<sup>124</sup> Cf. al respecto el incisivo ensayo de Ramón Rodríguez (antes, vicerrector de la Universidad Complutense; en este caso, sí es pertinente señalar el cargo): *La dimisión cultural de la Universidad. Revista de Occidente* 241 (mayo 2001) 21-43.

<sup>125</sup> En buena medida podría considerarse lo ocurrido en la guerra civil española como un ensayo de la II Guerra Mundial a pequeña escala: lucha entre nacionalismos enfrentados (*particularismo*), barnizando sus “razones” con ideologías (*universalismo*). Así, en España, “nacionalidades históricas” como el País Vasco o Cataluña decidieron utilizar el conflicto para emanciparse del debilitado y casi inexistente “Centro” —en movimiento paralelo al de las colonias americanas en la Guerra de la Independencia, sólo que sin éxito—, a la vez que —aprovechando la confusión— se ensayaban como si de un cruento laboratorio se tratase experimentos “revolucionarios” por parte de facciones de izquierda, a menudo enfrentadas entre sí, y fascismo y bolchevismo dirimían extremosamente a su modo (la “dialéctica de los puños y las pistolas”, decía José Antonio, el hijo del Dictador Primo de Rivera) la lucha de clases.

<sup>126</sup> PPHA. IX, 741. Ortega reconoce aquí la dificultad de unificar las economías nacionales, dado que cada una de ellas ha crecido siguiendo las vicisitudes históricas de la nación, pero no es sólo el comercio y la industria lo que hace indispensable esa *centralización*, sino su utilización ulterior como factor dinamizador y potenciador de una política común, orientada hacia la erección de una auténtica cultura continental. Dada esta magna empresa, de la que la economía unificada constituye el umbral, sostiene Ortega que, aun cuando la tarea sea sin duda: “superlativamente problemática y difícil,[...] sería deseable que nadie dudase tampoco de que es ineludible” (ib.). En este caso sí hay que reconocer que Ortega se ha revelado profético: hoy, más que nunca, una Europa realmente unida (incluyendo a las naciones eslavas) tiene como punto de partida la conse-

cución de una economía común. Y el liberal Ortega se alegraría de que esta tuviese su fulcro en la libertad de mercado.

<sup>127</sup> *Meditación del pueblo joven*; VIII, 427.

<sup>128</sup> Aquí, Ortega se acerca de nuevo a Nietzsche, para bien: en ambos parece descartable la utilización de la violencia para dominar la tierra (Con algún *caveat*: aunque —como sabemos— Nietzsche llegó a propugnar la desaparición de los ejércitos, algunos fragmentos tardíos parecen apuntar —teóricamente, claro— a preparativos bélicos contra las dinastías gobernantes, con apoyo de capital judío). Pero por lo general, ambos pensadores suponen que serán los demás pueblos los que correrán voluntariamente a integrarse —de manera subordinada, claro está— en la nueva Europa, ejemplo y espejo en el que el mundo se mira (un sueño del que participó mucho antes Novalis). En el estricto plano de la *supervivencia* (no desde luego en el de la cultura: pero todo se andará), tanto el terrible espectáculo cotidiano de las pateras cargadas de magrebíes y subsaharianos que arriban a las Canarias o a Andalucía como el menos patético —pero más efectivo— del éxodo hacia Alemania de pobladores del Este de Europa parece dar siniestramente la razón a esos pensadores, pero con un giro que ellos no habrían siquiera sospechado. Por lo demás, Ortega y Nietzsche adolecen también de un cierto ejercicio *voluntarista in vacuo*: en su "idealismo" (en el sentido habitual del término), ambos —pero quizá en mayor medida el "culturalista" Ortega— parecen dar por descontada la viabilidad de detentar el poder sin la fuerza y por puro prestigio personal, por capacidad "simpatética" de irradiación de proyectos hazañosos.

<sup>129</sup> El progresivo "despegue" del otro bloque: los Estados Unidos, sólo recientemente se va cumpliendo, y de una manera más bien tibia. Incluso por el lado más llamativo: la "ocupación" militar (teñida de colaboración dentro de la NATO), los avances son escasos: se han ido ciertamente los contingentes estacionados en Alemania, pero se refuerzan las instalaciones —sobre todo en *tecnología militar*— en el flanco sur: Rota, Nápoles, Pireo, y se multiplican las "colaboraciones" con los antiguos países satélites de la URSS, y hasta con antiguas repúblicas soviéticas como Georgia. Pero quizá eso no le habría preocupado tanto a Ortega, si hubiese vivido para verlo: al fin, los EEUU son el modelo actual del (neo)liberalismo.

<sup>130</sup> "Yo también he callado —y muy radicalmente— durante todo ese tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de ella no quería hablar [...] Pero

ahora creo llegado el momento de cancelar esa conducta taciturna y comenzar nueva labor iniciándola desde dentro de España, aunque no se refiere sólo ni siquiera principalmente a España, sino a todo el Occidente y aun al mundo todo" (IHU, 1948; IX, 73s.).

<sup>131</sup> *Pidiendo una biblioteca. El Imparcial*, 21 de febrero de 1908; I, 84.

<sup>132</sup> *España como posibilidad. Europa*, 27 de febrero de 1910; I, 138.

<sup>133</sup> Por cierto, Ortega parece no darse cuenta de que, si la masa es realmente inerte, entonces: 1) el entusiasmo con que debiera acoger los mandatos de la minoría egregia no sería sino un *reflejo* de la energía de aquella: "la voz a ti debida", o simplemente: "la voz de su Amo"; 2) la *vis impressa* alejará del motor a la masa movida, en lugar de acercarla a él; 3) aun si se tratara de una *fuerza atractiva* —que no es lo mismo, obviamente, que la *vis* transmitida por choque—, a menos que el cuerpo atraído contrarrestre (*vis centrifuga*) la atracción, acabará por caer y fundirse en el atractor, como reconoce implícitamente —con cierta ingenuidad, a la verdad— el propio Ortega, cuando, hablando de Cataluña y su relación con España (¿o con el Centro de España?), compara a aquella con la relación existente entre la luna y la tierra: la primera habría sido antes "un cuerpo solitario" y "arisco" (¿) que iba dando tumbos por el espacio hasta ser "capturado" (por una vez, Ortega, tan cuidadoso con los términos, deja ver la "garra" centralista tras la pezuña ovina del símil astronómico) por la tierra, girando desde entonces en torno a ella. Pero como Ortega no se conforma con este giro (que no deja de guardar las distancias, y hasta la *equidistancia*), dice —o más bien decide— que la luna-Cataluña se va acercando cada vez más (¿) a la tierra-España: "hasta que un buen día acabe por caer en el regazo cálido de la tierra y abrazarse con ella" (XI, 459; *El Estatuto Catalán*. "Discurso sobre el Estatuto de Cataluña". Cortes Constituyentes, 13 de mayo de 1932). Por mucha retórica que se emplee, confundir un *abrazo* con un *choque* en el que tanto la tierra (España) como la luna (Cataluña) quedarían destruidas en sus respectivas particularidades —formándose a lo sumo, como resultado, una monstruosa masa *homogénea*— es tan inverosímil (o siniestramente morboso) como el hablar de "regazo cálido" en una tierra cuya superficie (en conjunto) es convexa, con lo que el "regazo" —en forma de gigantesco cráter— se formaría más bien al caer la luna en la tierra. Así que más vale que la luna siga dando vueltas en torno a la tierra, sin acercarse a esta (*mutatis mutandis*: que Cataluña se sienta atraída por el Centro —¡no por España, como si existiera fuera de esta!—, negándo-

se al mismo tiempo a caer en él; y ello, en virtud de su *propia* trayectoria (por más que esta sea “combada” continua y afortunadamente, eso sí, para que esa nación no se *escape por la tangente*).

<sup>134</sup> *Metaphysica* XII, 9; 1076a4.

<sup>135</sup> Aunque el *Diccionario Crítico Etimológico* de J. Corominas y J.A. Pascual (Gredos. Madrid 1989; IV, 664) pone en duda que el término latino *provincia* “sea derivado de *vincere* ‘vencer’ como creían los antiguos”, el *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico* de R. de Miguel y el Marqués de Morante (Brockhaus. Leipzig, 1867; p. 760, 3ª col.) le adscribe el significado de “país de conquista”, aduciendo algunos lugares clásicos, entre los que “brilla” inequívocamente con ese sentido (sobre todo si recordamos de nuevo que en 1876 fueron abolidos los fueros en Vascongadas y Navarra) la expresión de Julio César: “*In provinciam redigere*, reducir a provincia (quitar a la nación vencida sus fueros haciéndola tributaria)”.

<sup>136</sup> Término acuñado por Ortega para referirse al movimiento reformador propulsado por el Gabinete de Antonio Maura, a la caída del Conde de Romanones.

<sup>137</sup> Dejo simplemente anotado —remedando la sentencia de Platón, adoptada a su vez por Heidegger— que esto que anda contando el “historicista” Ortega en libros y artículos se parece más a “una mala novela sobre el ser” [...] histórico de España.

<sup>138</sup> Empleo el término en el sentido etimológico de *primus caput*: “primera cabeza”. Es verdad que la analogía flaquea aquí: *primus caput* en España lo habría sido para Ortega, desde luego, Castilla. Pero, ¿cuál sería el “Príncipe” de las naciones europeas? ¿Quizá una nación como Inglaterra, dadas las simpatías de Ortega por ella? Pero en este caso, el “divorcio” habría sido mutuo. Pues, si retrocedemos a 1815, Inglaterra —después de luchar en los mares, y en los campos de Europa, con Prusia y Austria para expulsar a Napoleón: un verdadero *Princeps* en su tiempo— se retiró a su “espléndido aislamiento”, dejando el continente en manos de la Santa Alianza. La que hubiera podido quizá ser “cabeza” (hasta por su posición geográfica) prefirió irse a los mares, y Europa (dejando a un lado a Rusia, que bastante tenía con Polonia y con la extensión asiática por el este) quedó envuelta desde entonces (al menos, hasta 1945) en una querrela —en todos los órdenes— entre Francia y Alemania, sobre todo tras el enfrentamiento entre dos Emperadores (por más que fuera el primero un poco “de pa-

## VII. El “elegante” Ortega, buscando con el alma los Estados Unidos de Europa

cotilla” y estuviera el segundo “manejado” por las hábiles manos de Bismarck): Napoleón III y Guillermo I.

<sup>139</sup> Creo que ya va quedando claro que, en casi todo momento, Ortega piensa los avatares de continentes, países, naciones o regiones en términos de “individuos”: unos mandan, otros obedecen, los unos toman decisiones, los otros deciden separarse, reunirse o establecer nuevas alianzas, etc. Llevado de su *metántropica*, deja de lado —como ya acusamos con anterioridad— la cuestión social, la lucha de clases o, sin ir más lejos: “las teorías nacionalistas” (El. III, 46). Los programas no importan (ya vimos lo que pensaba del marxismo en Rusia): sólo la voluntad (buena o mala, débil o fuerte) cuenta.

<sup>140</sup> Si algún lector encuentra sospechosas coincidencias entre las propuestas de Ortega a las Cortes Constituyentes de la República Española y la política autonómica de la España actual, con la famosa consigna: “café para todos”, habrá de concedérsele que sus sospechas están bien fundadas, ya que el famoso Título VIII de la Constitución Española está directamente inspirado en Ortega. Cf. Fernando Morán, *Ortega y Gasset y Azaña ante el estatuto de Catalunya. Los Cuadernos del Norte*, 8-19 (Sept.-Oct. 1981); y también el muy esclarecedor artículo de Philip W. Silver, *Ortega y la revertebración de España*. En: M. T. López de la Vieja (Ed.), *Política de la vitalidad*. España invertebrada de *José Ortega y Gasset*. Tecnos. Madrid 1996, pp. 17-33; espec. pp. 29-31.

<sup>141</sup> Ortega propone la división de España en diez comarcas: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro (¡¡), Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva.

<sup>142</sup> Tampoco aquí es mera coincidencia lo propuesto en 1931 y lo acontecido a partir de 1982, con sus “hornadas” de líderes andaluces, vascos, catalanes y, ahora, veterocastellanos, convertidos en selectas “minorías” de la gobernación de España.

<sup>143</sup> Con la excepción de las naciones que han rechazado el ingreso, sólo quedarán fuera de la UE —por ahora— los países balcánicos (salvo Eslovenia, el más occidental de ellos, muy influido por Austria en su frontera septentrional y por Italia en la occidental), Rusia y las antiguas repúblicas soviéticas —salvo los tres países bálticos, desde luego—, y Turquía (la cuestión de los límites es siempre borrosa: ¿es Turquía europea o asiática?, ¿o más bien, conviene que lo sea?, ¿cómo paliar las suspicacias de Grecia?, ¿qué hacer con Chipre? Y en un hori-

zonte quizá no muy lejano: ¿no habrá que pensar también en la incorporación de Israel, si el “amigo americano” lo consiente?).

<sup>144</sup> Escribo el verbo en pretérito porque, aunque es posible que acaben limándose las diferencias, los respectivos presidentes de Francia y Alemania (Chirac y Schröder) han presentado —en mayo de 2001— dos propuestas sobre la futura Europa que, aun coincidiendo en la denominación de “Europa Federal”, difieren en puntos perfectamente comprensibles, en cuanto son proyección de sus respectivas estructuras políticas: centralización y conservación a ultranza del modelo del Estado-Nación por parte de Francia (una República presidencialista); descentralización y progresiva pérdida de soberanía de los miembros, por parte de la República Federal de Alemania. Los partidarios de la propuesta francesa acusan a la alemana de promover bajo cuerda un *Superestado*. Los de la propuesta alemana acusan a la francesa de querer dejar las cosas más o menos como están: una *Supernación qua* Confederación de Estados nacionales (más o menos, lo propugnado por Ortega). Aunque parezca lo contrario, la Historia es tardigrada: los viejos movimientos y las viejas suspicacias se repiten. No es tan fácil borrar siglos de historia por separado, y sobre todo: es difícilísimo olvidar el siglo XIX.

<sup>145</sup> A efectos económicos: financieros, industriales y comerciales, el Benelux y el Norte de Italia (la antigua Lotaringia) son ya una y la misma cosa que Francia y Alemania. ¡Sólo falta la “arisca” Suiza para recomponer *aggiornato* el Imperio de Carlomagno! Bruselas no está lejos de Aquisgrán (ciudad que no podía ser elegida como “capital” de Europa porque pertenece a Alemania, lo cual perturbaría el *balance of power*). Y Estrasburgo, la sede del Consejo de Europa, a pesar de ser ahora francesa, ha pasado tantas veces del poder francés al alemán y viceversa que ahora bien puede presentarse como símbolo de la conciliación franco-alemana y, por extensión, de los países europeos.

<sup>146</sup> *Semper Idem? The Relationship of European and National Identities*. En: Petr Drulák (Ed.), *National and European Identities in EU Enlargement: Views from Central and Eastern Europe*. Institute of International Relations. Praga 2001, p. 191.

<sup>147</sup> Por otra parte, dentro de la Unión Europea se advierte en estos últimos tiempos la formación de un “movimiento envolvente” (¿otra “tenaza” como la que temía Heidegger, pero esta vez más económica y política que militar?): una alianza geoestratégica entre el Norte (Reino Unido) y el Sur (España e Italia), con

la complacencia del “amigo americano”, como mecanismo de contrapeso para evitar la hegemonía de las Potencias Centrales: Francia y Alemania, más ariscas para con los ultramarinos. ¿Un nuevo —aunque púdicamente tácito— *balance of power*?

<sup>148</sup> *Rectificación de la República* (VII. “Proyecto de Constitución”. Discurso en las Cortes Constituyentes de 4 de septiembre de 1931); X, 374. Parece aconsejar aquí la repetición de la argucia de Jasón para librarse en la Cólquida de los gigantes nacidos de los dientes de Argos. O menos ilustre, pero más popularmente, la maniobra del Sastrecillo Valiente para librarse de los dos ogros: de la pugna entre las provincias sacará su fuerza el Estado. Menos mal que Ortega era enemigo de todo *estatismo*.

<sup>149</sup> Claro que para ello hace falta reconocer ese nivel cultural. Véase lo que piensa Ortega de los vascos y de su “lenguaje”: “Ser vasco es, sin más, una renuncia nativa a la expresión verbal. El misterioso pueblo vascongado posee un idioma elemental que apenas sirve para nombrar las cosas materiales (¡ni más ni menos!, F.D.), y es por completo inepto para expresar la fluencia fugitiva de la vida interior” (“Los hermanos Zubiaurre”. *El Espectador III*; II, 267). Así que, si creemos en eso de Aristóteles de que el hombre es un ser viviente que tiene *lógos*... pues ya se ve lo que pensaba Ortega de los vascos.

<sup>150</sup> *Rectificación de la República*. XI. Conferencia de 6 de diciembre de 1931 en el cine Ópera, de Madrid; X, 395.

<sup>151</sup> En *Política de la vitalidad*, ed. cit., p. 32s.

<sup>152</sup> *Notas de andar y ver: de Madrid a Asturias o los dos paisajes. El espectador III*; II, 255.

<sup>153</sup> Como se trata, según veremos al punto, de Asturias, a cualquiera se le ocurre que los asturianos, sobre todo los mineros, podían pedir *justicia social*, como harían en 1934. Pero eso parece no interesarle a Ortega.

<sup>154</sup> Publicado en *El Sol* el 12 de abril. *Rectificación de la República*. XI, 434.

<sup>155</sup> “Discurso sobre el Estatuto de Cataluña”. Cortes Constituyentes, sesión de 13 de mayo de 1932; XI, 460.



VIII. Raíz, flor y fruto amargo de Europa:  
el paraíso, la revolución y la guerra

## 1. La tierra del jardín<sup>1</sup>

Para su propia imagen,  
en su espacio interior, en su manzano  
de luz a cuestras y agua de los sueños  
[...] y la semilla  
caída en el pajar —su techo, abierto  
vibrando hacia el azul, hacia la siega.

Juan Barja<sup>2</sup>.

### 1.1. De las ventajas e inconvenientes del jardín para la vida (urbana, por supuesto)

En el imaginario colectivo de las naciones que forman hoy la Unión Europea, dentro pues de una sociedad altamente tecnificada y de carácter urbano, cunde la nostalgia no tanto por el medio rural cuanto por el jardín. No en vano. Creo que el gravísimo problema de la construcción de la identidad europea, a partir y sin detrimento de la conciencia de identidad de las distintas naciones que com-

ponen el viejo continente, depende en buena medida de las relaciones del hombre con la tierra, en general, y con el jardín, en particular. Y como suele ocurrir cuando se pretenden plantear en serio cuestiones de actualidad, partiendo de la constatación actualísima y “sociológica” de la necesidad de jardines y lugares de esparcimiento para el desarrollo de la vida urbana, tendremos que descender al examen de mitos que están en la raíz de nuestra cultura. Dos mitos de origen entrarán al respecto en conflicto, como dos son fundamentalmente las raíces culturales de Europa: el mito griego de la *autoctonía* y el judeo-cristiano de la *implantación*, el ulterior *desarraigo* y el consolador *injerto* definitivo de la especie humana en Dios gracias al Mesías. Por cierto, se entiende aquí “mito” en el profundo sentido que le otorga Thomas Mann: “Porque el pasado es, es siempre, a pesar de que la expresión popular diga *füe*. Así habla el mito, que es sólo el ropaje solemne del misterio”<sup>3</sup>. De modo que en la controversia general sobre tal identidad<sup>4</sup> y en la más específica sobre la política urbanística habrán de hallarse resonancias del “profundo pozo del pasado”, que intentarán ser siquiera someramente explicitadas en este ensayo.

Salta a la vista, hoy, el hecho de que no sólo los parques ya existentes son mantenidos y protegidos en lo posible de la voracidad de las grandes empresas inmobiliarias, sino que se fomenta aceleradamente la construcción de “espacios verdes”, bien se trate de parques en las nuevas barriadas, como si se tratase de descendientes venidos a menos de los grandes parques municipales (Villa Borghese en Roma, los Jardines del Retiro en Madrid, Schönbrunn en Munich), o en más pequeña escala —la del jardín propiamente dicho— de jardines privados, sea dentro del casco histórico —cada vez más en manos de entidades oficiales y empresas— o en el extrarradio: en las urbanizaciones de hotelitos unifamiliares. Y hasta se “rellenan” áreas despobladas o cercanas a las carreteras con las llamadas “zonas verdes”, mientras que, entre la última autovía de cir-

cunvalación de la ciudad y la dispersión extraurbana de las urbanizaciones (“inmersas en la naturaleza”, según la pomposa propaganda de las inmobiliarias) se extiende un anillo verde, casi como un horizontal *tópos hyperouránios* en calderilla: son los pequeños, mínimos huertos de los habitantes de grandes y a veces lejanos bloques de viviendas, ansiosos de cumplir la conseja de Voltaire en su *Candide* al menos los fines de semana. Por último, y ya lejos de las ciudades, se protegen espacios aun mayores, prohibiendo toda edificación y toda actividad industrial y comercial en ellos: son los parques regionales y nacionales.

La razón del mantenimiento de todo esto: de las zonas verdes ya existentes, del prestigio que se otorga al ciudadano que decide transformarse —en los tiempos de ocio— en jardinero *dilettante*, y de la protección de grandes espacios naturales, es trivial: la vieja ordenación del territorio, válida en Centroeuropa hasta mediados del siglo XIX, y en buena parte de España hasta los años sesenta del siglo XX, ha quedado totalmente obsoleta. La ciudad no es ya un centro de atracción; todo lo contrario, se ha convertido en un *foco de dispersión*. El *centro histórico*, la *Stadtmitte* es ahora pasto de manadas de turistas, que lo visitan como si se tratara de una excavación arqueológica; y en eso es en lo que paulatinamente se está transformando el casco antiguo: en una ruina travestida de plástico brillante, como si quisiera competir todavía con los *parques temáticos* de los centros de vacaciones. Para convencerse de ello basta dar un paseo por Roma o por Munich. Es inútil que el centro intente heroicamente resistirse a esa “disneylandización” manteniendo en su seno los emblemas del poder: iglesias, entidades oficiales, casas de banca, museos, centros comerciales, etc., en dura lucha con *homeless*, emigrantes y bandas de narcotraficantes y de prostitución que, bien sea como restos del naufragio de las viejas formas de vida en el mundo tecnificado, o bien como *city indians*, pueblan —sobre todo por las noches y los fines de semana— esas mismas “insignias” (só-

lo eso, porque los grandes centros de decisión se hallan ya en la periferia).

El problema estriba en que los parques y jardines, el último refugio buscado por ejecutivos y empleados para su breve descanso, y por los ancianos y niños que aún se empeñan en gozar a pie de los “encantos de la gran ciudad”, son los mismos en que se guarece de día la peligrosa tropa antes mencionada: la nueva *vagaudia*, y donde ejercen su oficio de noche chaperos, gigolós y prostitutas. También es fácil —y a veces peligroso— convencerse de esto paseando al anochecer por el Parco Sempione milanés, detrás del Castel Sforzesco, o echando una cautelosa mirada en los pasadizos de los edificios de la Königs-Allee de Düsseldorf, tan elegante y “chic” de día. La razón de esta indeseada “invasión” es sin embargo la misma que incita hoy al consumo masivo de lo “verde” y otorga el privilegio en “calidad de vida” a quien siga tan ecológico consejo. En efecto, los parques y jardines convencionales son lugares en los que se rinde homenaje a la *naturaleza*: primordial, sí (en ellos se disponen “artísticamente” los elementos: agua, tierra, madera y hasta el cielo: “prendido” en las copas de los árboles o radiante en los claros y glorietas), pero *vencida* y *amañada*. Y a la vez, tachonando los espacios libres y como “entronizándolos” con su presencia, el parque subordina mediante esculturas y construcciones arquitectónicas ese “pasado” natural prehumano (en el sentido ontológico y axiológico, más que cronológico) al preservar y ensalzar la memoria de los grandes fastos del “pasado” divino, humano o cybergológico, o sea: mitológico, histórico o tecnológico. De ahí que en los parques coexistan, junto con el ejercicio de la jardinería y los parques zoológicos —como en Berlín—, esculturas que remiten a figuras dieciochescas de la mitología clásica, a los fundadores de la Patria: militares, estadistas y hasta algún poeta que otro (los grandes próceres aupados en el siglo XIX), y por fin a construcciones, instalaciones y hasta “performances” de *arte público*. Todo ello, con algunas pinceladas

de arquitectura “estética”, esto es, puramente contemplativa: ruinas “trasplantadas” en algunos casos de pueblos aún más ruinosos que ellas, en otros construidas *ad hoc* y *als ob*; pequeños pabellones bucólicos y pseudo-rococós —ligeramente *kitsch*—; unas cuantas *chinoiserías* y “*japoniserías*”, y hasta —con más audacia— alguna “casa” inhabitable o “puente” intransitable, al estilo de las “construcciones” surrealistas de Xilitla, en la selva huasteca mexicana.

En realidad, no sería enteramente justo decir que lo hecho en estos parques y jardines se limitaba a la plantación de árboles y plantas o a una calculada distribución en cercados —y en algunos casos, suelta— de animales por la zona. Lo que se ha hecho y se sigue haciendo cada vez más intensamente es más bien, diríamos, *implantar* y hasta *insertar* en la piel de la ciudad, y en pequeñas dosis bien administradas (como si de una benéfica vacuna se tratase), una naturaleza *domesticada*, pero dispuesta de tal modo que conserve todavía una vaga semejanza (seguramente ideológica, si es que no mítica), un “aire de familia” con aquello que el ciudadano se figura debió ser una vez la naturaleza *virgen*, salvaje y en “libertad”, pero que ahora, sin peligro, se ofrece graciosamente a la desinteresada contemplación del visitante. La verdad es, naturalmente, que son técnicos municipales, jardineros —y a veces, en ciudades rumbosas, artistas— los que proceden a abrir esa “ventana” hacia el pasado de la ciudad, dentro de la propia ciudad: la flora procede de viveros municipales y la fauna de los parques nacionales. O bien, como cuando es preciso adornar el conjunto con un toque exótico, esas especies extrañas, asombrosas y hasta ligeramente atemorizadoras para el buen contribuyente vienen en un caso de jardines botánicos y en el otro de parques explotados en países lejanos y exóticos. De este modo, quizá se animen tanto el curioso y “audaz” ciudadano como el cansado turista “cultural” (“consumidor” visual de ciudades) a dar el gran “salto”, emprendiendo largos viajes —bien organizados por una agencia— para hacer “safa-

ris" fotográficos en esos países, con lo que sus gobernantes promoverán aún más la creación de "viveros" de plantas y animales como medio de supervivencia del precario *status quo* de su pueblo. De este modo, y en un circuito cibernético (como debe ser) de *feedback*, el proceso tiende a cerrarse, a curvarse sobre sí mismo: el salvajismo, la presunta "originariedad" y exotismo de la vida animal y vegetal resultan todos ellos, a la postre, "productos" de la civilización del espectáculo.

Ahora bien, no productos, sino *desechos* de esa misma civilización suelen ser los "pobladores" nómadas de esos parques: gente que procede en buena medida de los mismos pueblos (a escala nacional) y de los mismos países (a escala mundial) que "producen" y exportan los árboles, las plantas y los animales que sirven de solaz y edificación a empleados, ancianos y turistas (todos ellos, sumidos en *pausas* más o menos dilatadas de *improductividad*). ¿No es pues "natural" que tales "depredadores" disputen a los pacíficos visitantes del jardín esos espacios —más o menos cercados, aislados del tráfico y del comercio— donde desaparecen las duras formas rígidas, geométricas de edificios y calles (propicias a la localización, identificación y detención), y en cambio sugieren a la vez guarida y emboscada las inciertas y abigarradas masas boscosas y las anfractuosidades y sinuosidades de un terreno irregularmente "construido" con el propósito de imitar lo natural?

Son cosas de la *globalización*: al fin y al cabo, esos desdichados son tan "primitivos", o lo son en tan escasa medida como la artificial naturaleza por la que se mueven. Y ni siquiera cabe decir de ellos que son "improductivos". Porque a su manera, al igual que los parásitos de un organismo, también ellos forman parte del sistema: desde la "sangría" beneficiosa que para los pueblos paradójicamente despoblados o para los países de origen supone perder contingentes de población desesperados —y por ende potencialmente agresivos—, hasta el auge de las redes del narcotráfico, de tráfico de

armas o de proxenetismo: lo cual remite —apuntando hacia arriba— a la industria farmacológica o de armamento, a las grandes instituciones financieras y a las no menos bien organizadas mafias que engrosan la clientela de los bancos. En el sistema globalizado, *todo es aprovechable*.

Y si nos vamos a los bordes de la ciudad, veremos que la relación existente entre el proveedor de naturaleza<sup>5</sup> y el habitáculo humano del *urbanite* (híbrido más bien mediocre del granjero y el ciudadano) es mucho más cercana hasta en el sentido físico, espacial: el vivero privado, por caso denominado *City Garden*, es la contrapartida "natural" de *Garden City*: la "ciudad jardín" proyectada por urbanistas como Ebenezer Howard y sus *Garden Cities of Tomorrow* o después Arturo Soria y Mata en 1908. Allí es donde las clases medias, voluntariamente huidas de la ciudad, llevan a cumplimiento de una manera ciertamente más modesta el sueño de Frank Lloyd Wright, con su *Broadacre City*. Sólo que ahora no hay realmente comunión entre el hombre y una naturaleza prístina, al fin reconciliada con aquel, sino mera distribución de "mercancías" vegetales y animales de compañía entre series uniformes de *hotelitos prefabricados*. En el sistema globalizado, *todo tiende a convertirse en simulacro*<sup>6</sup>.

## 1.2. La vida de las plantas: autoctonía griega, desarraigo judío e injerto cristiano

Pero la fascinación que produce la idea del jardín no es en absoluto simulacral, sino que, como insinué al principio, proviene de un deseo profundamente inscrito en la vida del hombre: al menos, del hombre europeo. No es sin más el deseo, tan simple como inextirpable, de no morir, sino el de conferir un sentido a esta vida individual marcada por el azar y lo imprevisible, zarandeada por los acontecimientos y plena de calamidades y frustraciones. Para paliar este pesimismo antropológico se precisa pues entroncar, *injertar* la pro-

pia existencia en una realidad más alta y universal, que pueda luego descender benéficamente sobre cada existencia prestándole, *insertando* en ella una *identidad* sólida y duradera más allá incluso de la propia muerte, mas exigiendo también del individuo el sacrificio de su propia vida (por lo demás, tan efímera) o la muerte de quienes ponen en peligro esa identidad. Dos son las vías, como sugerimos inicialmente, seguidas para satisfacer ese deseo: la *autoctonía* y el *desarraigo*. Y llama poderosamente la atención que, a pesar de sus diferencias, las dos tienen que ver con la tierra, el jardín y, en general, la *vida de las plantas*.

### 1.2.1. Del peligroso amor de los griegos por las plantas

Echaremos primero a andar por el camino griego, pero comenzando por el final (como debe ser, ya que tenemos que retroceder en el tiempo para llegar a él), cuando desemboca en el ámbito romano.

#### 1.2.1.1. *Humus y Tellus*

Clavada al final del camino, como una enseña que avisa del fin de un mundo y deja entrever la posibilidad de otro, se alza impresionante la fábula 220 de Hyginus Polyhistor, que veinte siglos después recogerá Heidegger en *Sein und Zeit* como documento probativo de la "autointerpretación preontológica del *Dasein*"<sup>7</sup>. Contra la creencia platónica y cristiana, en Hyginus no es un Dios el que modela al hombre, sino un inquietante personaje femenino; inquietante, por ser la personificación de la *inquietud* misma, de Cura. Cuenta pues Hyginus que Cura, tras pasar un río, modeló en su ribera, a partir del "gredoso barro" (*cretosum lutum*), un cuerpo; y que mientras deliberaba qué hacer después pasó por allí Júpiter, al cual rogó que infundiera espíritu en aquel (*ut det illi spiritum*). Formada así la criatura, ¿a quién de los dos pertenecerá y cuál será en consecuencia su

nombre? Cada potencia formadora reivindica esa posesión. Y al punto se une a la discusión la Tierra, con cuyo limo está construido aquel cuerpo. ¿Qué hacer? Como árbitro de la disputa, los tres llaman a Saturno, el cual, "equitativo" (*aequus*), dictamina que a la muerte del hombre reciba Júpiter el espíritu que él le infundiera "de prestado"; que Tierra reciba al fin el cuerpo que ella le diera; y que en fin Cura acompañe y presida la vida de este ser, engendrado en tan extraño *ménage à trois*. En cuanto a su nombre, concluye Saturno: "Ilámese hombre, pues es evidente que del *humus* ha sido hecho" (*homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo*)<sup>8</sup>.

Veamos algunos puntos más de cerca: aquí, la Tierra no está reducida pasivamente a polvo como en la tradición judeocristiana, sino que, en cuanto *creta* o *terra pinguis*, ofrece en sus componentes (agua, arcilla y aceite —mineral, claro está—) la posibilidad de servir de masa plástica en las manos de Cura para la elaboración del cuerpo del hombre. Por ende, el *peso* (nunca mejor dicho) de la sustancia materna en el resultado final es aquí determinante. Saturno, el Padre del Tiempo (o mejor: de la *totalidad* de los tiempos, ya sean de los mortales o de los inmortales), otorga por ello al extraño ser un nombre que procede de la Tierra. Procede, ciertamente: pero el *humus* no es la Tierra (*Tellus*). Para el pensamiento clásico, esta es, como cantara Hesíodo: "Tierra de vasto pecho, sede segura por siempre de todos los seres"<sup>9</sup>. *Humus* es suelo fecundo y a la vez *sarkophagós* —devorador de carne—: el negro seno en el que germinan las semillas y en el que se hunden los muertos. Un lugar pues en cierta medida *húmedo* (según apunta incluso la etimología) que propicia la putrefacción orgánica y proporciona a su vez sales minerales a la savia y la sangre de los seres vivientes. Lugar de mediación de vida y muerte, es natural que al fin denomine Saturno al *hombre* con un término derivado de *humus*. Como la oscura y fértil tierra, el hombre es también —como dirá Nietzsche— el animal *no fijado*, sin fronteras decisivas. Tampoco las tiene Cura, que al cabo se revela

como el lado consciente, reflexivo, de Tierra. En cambio, la función de Júpiter no es aquí decisiva: el hombre recibe la infusión de un *spiritus* que nunca será suyo, y que habrá de ser devuelto por él a las auras con su último suspiro. Gracias al *spiritus* en él implantado (el *pneûma* de los estoicos, a su vez emparentado con el *noûs poietikós* aristotélico), el hombre puede elevarse *pedem aliquantulum* por encima de su condición mortal. Pero sólo en breves ocasiones, por breve tiempo, y por un poder en él implantado: el hombre está aquí literalmente *poseído*.

No encontramos en esta concepción rastro de Paraíso alguno, a menos que entendamos por tal las visiones que del mundo superior, astral e ideal, le puedan ser concedidas al hombre, sea conscientemente o en sueños: recuérdese el *Somnum Scipionis*. Tal sería, a lo sumo, el equivalente al Paraíso celeste de los cristianos: el inefable lugar de la *unio mystica*, de la pura contemplación. Mas para el mundo clásico, esta es una esfera que el hombre puede, en el mejor de los casos, vislumbrar fugazmente: pero nunca *habitar* en ella, a menos de experimentar —siempre por obra de un dios— una radical metamorfosis: su conversión en ser divino, la *apoteosis*.

Los griegos de la edad clásica y los latinos intentaron desde luego aligerar al hombre de su Cura, de su íntima condición de inquietud radical, prometiendo para el género humano en su conjunto la vuelta, tras el ocaso de un “Gran Año Cósmico”, a la edad de Saturno: la edad de oro cantada por Hesíodo en *Trabajos y días* y recordada todavía (entre la nostalgia y la suave ironía) por Cervantes en el *Quijote*. Triste consuelo para los hombres de la “edad del hierro”, tensamente inquietos entre el “ya no” y el “todavía no” del tiempo pleno, en sazón. Por eso se preocuparon los poetas posthómicos de asegurar también a los hombres selectos —excelentes por su *kalokagathía*— una serena y jovial existencia *post mortem* —no exenta con todo de profunda melancolía, ciertamente— en los Campos Elíseos.

Según esto, no es extraño que un hálito de tristeza<sup>10</sup> impregne el sentido de la vida en el mundo clásico. Pues el abismo (el *báathron* profundo en el que ha de despeñarse al expirar un *spiritus* sólo prestado, infundido por un tiempo) forma parte de la misma Madre Tierra con cuyo *humus* se forjara el cuerpo del hombre. Y hasta podría decirse que la Cura de Hyginus —y también, *suo modo*, en Heidegger— no es sino la *consciencia mortal* de esa copertenencia indisoluble entre *humus* y *báathros*: entre la risueña superficie de la tierra, abierta a las luminosas auras celestes, y el abismo de aquella “sede” que también, y no en vano, es llamada *mélain’ Ge*: la “negra tierra”. Y la distancia entre ambos, enseñoreada por Cura, es el *tiempo*. El tiempo del ser que “está a la muerte”: *Sein zum Tode*.

#### 1.2.1.2. Los jardines de Homero y la planta del pie

Por eso, cuando los griegos tienen que imaginarse, como apoyo en las comunes desdichas, un jardín paradisíaco, tienden a rememorar míticamente el *tiempo pleno* de la primera edad, la dorada, olvidando así por un preciso momento el tiempo declinante de los *mortales*: la edad final, la del hierro. Y así, Homero procederá a eliminar de la descripción de un jardín ejemplar no tanto el *tiempo* cuanto la caducidad y, en fin, la muerte que acompaña al despeñarse del tiempo. Y ello, aunque esa muerte aparezca primero como mero *intervalo*, como la distancia invernal que media entre el consumo de los frutos maduros y su floración y fruto. En los jardines de Alcinoos, el rey feacio, cantados en la *Odisea*: “Allí donde en efecto han crecido grandes y florecientes árboles”, no existe la tensa, ansiosa espera, frente a una tierra en apariencia *muerta*, estéril. Por el contrario: “Los frutos de estos árboles no se pierden ni faltan, ni en invierno ni en verano: son perennes; y el Céfito, soplando constantemente, a un tiempo mismo produce unos y madura otros”<sup>11</sup>. Como oleadas, una generación sucede así incesante e inmediatamente a la otra, de

modo que el árbol esté siempre vivo. En cambio, al griego no se le pasa por las mientes “ponerse en el lugar” de los frutos, ya sean estos consumidos en su madurez, exprimido su zumo o se dejen secar al sol (como dice Homero de las uvas en estos pasajes), o simplemente se desechen. Lo único relevante es que no haya pausa entre el nacimiento de los unos y la desaparición (por aprovechamiento o por desecho) de los otros.

Nada más *natural*. Al cabo, se trata de una *planta*: o sea, de algo cuyo sentido parece agotarse en estar sometido al hombre, para su aprovechamiento o su deleite. El término griego: *phytòn* —proveniente de *phyo* (“crecer, brotar”) y *physis* (la “naturaleza” en cuanto fuerza imperante)— guarda aún el añejo sabor de lo nacido de la tierra, y por tanto ajeno al hombre. Pero ya en el nombre latino *planta* se aprecia “quién manda” de verdad. El término (a través del latín vulgar *plattus*, seguramente emparentado con *platys* y *plateía*: lo ancho, la plaza) designa primordialmente la *planta del pie*, y sólo por derivación metonímica se aplica al vegetal. El romano desconfía en efecto de que una planta le pueda ser útil si la deja brotar sin su ayuda. Y por eso clava en el suelo una estaca: el “plantón”, “empujando con la *planta* del pie” —una acción verdaderamente simbólica de *imperium*, mas también de protección—<sup>12</sup> para ayudar a que el brote arraigue y germine, especialmente en los casos de *injerto* o de trasplante de un semillero.

De todas formas, la oscilación entre ambos sentidos: aquello que crece exuberante, expandiéndose anchurosamente (tal la hiedra, consagrada a Dioniso) sin atención al hombre ni ayuda por su parte<sup>13</sup>, y aquello que necesita dirección y protección para crecer, ya está presente en el mundo griego (al fin, también ellos plantaban así los renuevos en sus huertos), pero aplicado fundamentalmente —y esto me parece decisivo— a la convivencia social, a la esfera de la *pólis*. Pues la pregunta radical de toda organización política es naturalmente la de la *cohesión* social e incluso el sacrificio de los indivi-

duos, con tal de salvar la vida del conjunto. De manera que, formulada en términos de nuestra temática, la pregunta rezaría así: ¿Cómo puede pasarse del sentido de la planta como organismo plural que vive y se sostiene en el perenne nacer y perecer de sus miembros, por un lado, al de la planta entendida como ser deficitario, precisado de ayuda para crecer y desarrollarse?

### 1.2.1.3. Los viveros de Platón

La respuesta que dará el inteligentísimo Platón —no sin un toque de cinismo— va a marcar buena parte del desarrollo político de Occidente, y no siempre para bien. Para empezar, es preciso establecer dentro del cuerpo social una insuperable distinción y desequilibrio entre quienes —pocos, y quizá solamente Uno— conocen la estructura y funcionamiento de la sociedad en su conjunto por haberla visto “desde arriba” (y en consecuencia deben tomar el *mando*), y los miembros u órganos que funcionan casi “vegetalmente”, permitiendo la vida del conjunto o al contrario, dificultándola con sus disfunciones y deformidades; y es claro que en ambos casos “los muchos” (*hoí polloí*): la masa *obediente*<sup>14</sup>, necesita ser protegida y dirigida por los primeros: por la “minoría egregia”, que decía Ortega.

Si ahora recordamos los dos sentidos que resuenan en el término “planta”: el griego (*phytòn*, de *physis*) y el latino (*planta*, de la acción de plantar empujando el plantón con el pie), comprendemos el alcance de la fundamental operación platónica al adscribir a la minoría inteligente y gobernante la función que nosotros llamaremos “latina”, y a la mayoría obediente la más antigua: la “griega”. Con la firme convicción además de que eso que él está proponiendo a legisladores y gobierno —por boca primero de Sócrates en *La República* y del Extranjero Ateniense después en *Las Leyes*— es desde luego *mentira*, aunque sea una noble mentira en vista de un elevado fin: conseguir la paz social y el medro de la *pólis*. Se trata pues

de impulsar la propagación de un *mythos* entre el pueblo, de modo que, aun siendo originalmente una suerte de “cuento a lo sumo verosímil”, apropiado a la debilidad de la naturaleza humana, acabe por ser profundamente creído por la muchedumbre. Ese mito es el de la *autoctonía*. Y Platón lo formula en términos que no dejan lugar a dudas: por difícil que ello sea, hay que persuadir a los hombres de que ellos son en realidad *plantas*, de que han nacido de la tierra y en ella están arraigados, de forma que fuera de ese suelo nutricio se marchitarían y echarían a perder.

Esta es una concepción que quizá antes no habría sido tan difícil de *inculcar*, de *insertar* en pueblos que vivían sobre todo de la agricultura y cuya más alta unidad política era la *pólis*: antes pues de la expansión marítima y comercial de la Confederación de Delos, capitaneada por Atenas. De hecho, lo que Platón propone ahora —al comienzo del fin de la calle griega— como mentira a implantar en el pueblo por parte de sus dirigentes (que saben lo que *les conviene*)<sup>15</sup> era creído en el período arcaico, en un tiempo —quizá más feliz, aunque menos crítico— en que los griegos sí vivían inmersos en el mito de la autoctonía, tomando pues aquí “mito” en el sentido elevado que vimos en Thomas Mann. Y ello, sobre todo, porque entonces *Chthón*: la Tierra, era entendida en el mismo sentido que hemos visto brillar en el latino *humus*: como la madre nutricia, el territorio donde se ha nacido y donde se morirá, y fuera del cual apenas si tiene sentido la existencia. Repárese por lo demás en que *humus* y *physis* remiten a la misma raíz indoeuropea: *bhu*—, “crecer”.<sup>16</sup> Así, en *Los Siete contra Tebas* (v. 16) anima Eteocles al pueblo a defender *téknois te, gèi te metri, philtátei trophôi*, esto es: “a los hijos, y a la tierra madre, amorosa nodriza”. No se trata de una metáfora, y menos en este caso: los tebanos creían que sus ancestros habían nacido de los dientes del dragón matado por Cadmo, sembrados luego por él.

En cambio, Platón ya no cree en tales cuentos. Pero necesita persuadir al legislador de que tome las medidas oportunas para in-

culcarlos en el alma colectiva del pueblo, antes de que este se descomponga sin remedio. Así, en *La República* (III, 414b-c) pregunta Sócrates a Agatón: “¿Cómo nos las arreglaríamos... para inventar una noble mentira de esas beneficiosas... y convencer con ella ante todo a los mismos jefes, y si no a los restantes ciudadanos?”. Y el mito que propone tiene un sabor tan moderno, y aun postmoderno, que extiende su influencia incluso al film *Matrix*. Se trata, sigue Sócrates, de que los hombres “crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a luz (*kai he gè autoùs méter oûsa anêken*), por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza [recuérdese el pasaje de *Los Siete contra Tebas*, F.D.], y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra (*kai hypèr tôn allon politôn hos adelphôn onton kai gegenôn dianoeîsthai*)”. (414d). Sigue luego el mito de la combinación de metales (oro para los mandos; plata para los auxiliares, bronce y hierro para labradores y artesanos). Pero como todos proceden del mismo origen, habrá mezclas (415) que los *phylakes*, los guardianes del Orden, se encargarán de ir paulatinamente depurando, según la preponderancia de un metal u otro en la aleación. Curiosamente, ni Sócrates ni Agatón creen que su mito vaya a ser creído de inmediato. Pero piensan que, si este es suficientemente repetido por los gobernantes, al cabo de dos o tres generaciones podrá arraigar en las almas (663c-664a).

Naturalmente, tenían sus buenos motivos para dudar de la eficacia del mito. En primer lugar, y visto desde “abajo”, los hombres creen ser —como mínimo— animales, es decir: seres *semovientes*, con capacidad de desplazarse, de traspasar las fronteras de la propia

tierra y de establecerse en otras tribus y pueblos, engendrando razas mixtas y echando a perder la “pureza” de las tradiciones del pueblo originario (advértase que un problema parecido era el del veleidoso pueblo judío, cara al celoso Yavé). De manera que será necesaria mucha persuasión para fijarlos “vegetalmente” al terreno. Pero en segundo lugar, y desde “arriba”, desde la perspectiva del filósofo, la razón es mucho más asombrosa: pues lo que los hombres han olvidado es que ellos (sobre todo los gobernantes, en cuyas almas in-mora la ley divina: *nómos empsychon*) no son plantas nacidas de la tierra... ¡porque en realidad son *árboles*, de posición inversa a la de los árboles terrestres!: su cabeza es la raíz por la que se comunican con el cielo nutricio, mientras que sus piernas tienen la función de copas o ramas que barren el suelo. Y si pueden moverse, ello se debe a que —al contrario de la anchurosa y dilatada tierra— puede considerarse al Cielo como concentrado en cada caso en un punto: el vértice al que tendiera la cabeza-raíz con sus “capilares” (nunca mejor dicho). De manera que el conjunto, el hombre en su integridad, se parece más bien a una marioneta, a un *títere* movido por las cuerdas de los dioses. Lo que hay que hacer pues es seguir con mayor prontitud y diligencia, de entre los distintos tirones, los provenientes de la cuerda de oro, pasando así la vida “jugando al más noble de los juegos” (*Leyes VII*, 803b-c).

#### 1.2.1.4. De la plantación al trasplante: elogio de la colonia

Por estrafalarias que al pronto parezcan estas doctrinas (Platón no creía en la primera; y seguramente tampoco en la de los “hombres de cabeza enraizada”), sus consecuencias siguen pesando en ambos casos. En la referida a la condición celestial de los filósofos —quizá la menos grave—, porque incita a los intelectuales a dejar lo político en manos más “groseras”, ya que el hombre libre (y sólo el filósofo lo es, pues que sólo él conoce todo el tinglado de las marionetas y las ar-

gucias de los legisladores “sembradores”), según Platón: “no des-ciende a nada de lo que tiene en sus proximidades”. (*Teeteto*, 174a). Peligroso es desde luego que el filósofo se encierre en la torre de mar-fil, engolfado en la contemplación del Todo mientras en torno suyo todo se conmueve<sup>17</sup>. Sólo que peor es sin duda el mito del “hijo de la tierra”, en cuyo nombre se sigue derramando sangre por los campos y ciudades de Europa, bien se lleve a cumplimiento como agresivo *nacionalismo* en el poder (tal el sueño de la “Gran Serbia”, hasta hace bien poco) o como *terrorismo* en pro de la independencia de alguna “nación irredenta” (como ETA en España o IRA en Irlanda). Aquí, la identidad se confunde con la pertenencia inalienable al suelo y la san-gre, como en la tristemente célebre *Rektorsrede* de 1933: la *Autoafirmación de la Universidad Alemana*, de Martin Heidegger, para quien: “el mundo espiritual de un pueblo [...] estriba en el poderío de la guar-da más profunda de sus fuerzas de tierra y sangre”<sup>18</sup>. Por ello, no es extraño que cite con aprobación el símil de Friedrich Hebel, más “pla-tónico” en esto que el propio Platón, olvidadizo poeta y pensador al parecer de que esa “vegetalización” de la humanidad no era más que un mito para mantener unido a un pueblo incapaz de pensar a dere-chas. Según Hebel (y también según un Heidegger que parece haber olvidado las doctrinas “existentivas” de *Sein und Zeit*): “Nos guste re-conocerlo o no, somos plantas que con sus raíces han de subir de la tierra para poder florecer y dar fruto en el éter”<sup>19</sup>. Bien está que se atienda desde luego el eje vertical, jerárquico: pues sin los condicio-namientos geográficos del paisaje heredado y culturales de la tradi-ción (nuestro “paisaje” espiritual) sería imposible la vida... en su ver-tiente justamente “vegetal”, esto es: correspondiente a la nutrición y elaboración de lo dado. Pero aun suponiendo que la *abscisa* de la vi-da histórica, social y política debiera subordinarse al eje vertical —lo que no es el caso—, debiera haberse caído en la cuenta de que sin un fecundo intercambio, interacción y hasta contraposición de fuerzas aun la vida vegetal acaba por marchitarse y descomponerse.

Pocos han desenmascarado con tanta fuerza esta degradación del hombre a planta como Hegel, para quien es una “necedad superficial” el creer que una estirpe o un pueblo que permanezca fiel a su “consanguinidad” (*Blutverwandtschaft*) y a la “amistad” derivada de sus costumbres vaya a llevar por eso una vida libre y bella. Y como si quisiera atajar *avant la lettre* la peligrosa rusticidad de esos “nacionalistas dendrófilos o fitófilos”, añade: “Hasta la planta, que ofrece la imagen más cercana de ese tranquilo despliegue no alienado en su interior, vive y se desarrolla sólo mediante la actividad contrapuesta de luz, aire y agua”<sup>20</sup>. Por otra parte, resulta altamente significativo que el sobrio Hegel atienda más a la *historia real* de Grecia que a mitos (tradicionales o inventados) sobre “hombres-plantas” y demás *sujeciones*, mediante los cuales las *póleis* griegas habrían pretendido más bien (como es evidente en el caso de Platón) escapar a su decadencia ante el advenimiento de una forma estatal más compleja: la del Imperio Macedonio. De ahí que Hegel alabe a los griegos justamente por razones contrarias a las sostenidas por la peculiar “grecomanía” heideggeriana: “Así pues, Grecia se hallaba en esta situación de intranquilidad, de inseguridad, de piraería, y sus pueblos en constante emigración”. Sólo en ese estado de desgarramiento, de “extrañeza” respecto de sí mismo, pudo elevar su vuelo el espíritu griego. Pues, como continúa poco después: “es sabido que los inicios de la cultura griega coinciden con la llegada de extranjeros a Grecia”<sup>21</sup>. Y no se trata sólo de cultura: la historia de Grecia tiene como rasgos esenciales, para Hegel, las migraciones y la mezcla con etnias extranjeras. Según esta concepción, tan “europea”, la verdad del espíritu griego estaría fuera de la península balcánica —prolongada en el Peloponeso—, fuera del Archipiélago y fuera de Jonia y la Magna Grecia. Está... en el aliento que sigue prestando a la persistencia de principios y valores comunes a las naciones europeas. Tal es la verdadera *red de colonias* fundada por los griegos.

Cada una de esas colonias podría considerarse en verdad como una suerte de “jardín cultural”, ya que en la tierra extraña son *trasplantadas* las viejas cuestiones y palabras de los griegos: traducidas de mil formas, sufriendo derivaciones imprevistas al ser *injertadas* en las lenguas germánicas y eslavas, al hacer dúctiles y sutiles sus doctrinas hasta —adelgazadas, y quizá traicionadas: nada grave— hacerlas convivir con “plantas” árabes, judías y cristianas. Por decirlo con los términos de Hölderlin: sólo aquí, en *Hesperia*, es Grecia verdaderamente *Grecia*, y no un puñado de pueblos combatiendo entre sí y contra los persas. Pues, con Hölderlin, es importante recordar que:

[...] en casa el espíritu

No está al inicio, no en el manantial. Lo devora la patria,  
ama el espíritu la colonia, y el valeroso olvido<sup>22</sup>.

La patria devora, consume al espíritu, porque este vive *en la naturaleza*: ¿quién podría dudarle? Sólo hay *vida* dentro de la naturaleza: lo demás son “cuentos”, menos creíbles aún que el de Platón. Las “plantas” culturales de origen y sabor griego que se han extendido por todo el Mediterráneo, trasplantadas a cien culturas diferentes, han sido llevadas por comerciantes griegos, sí, mas también libios, púnicos, fenicios (en justa correspondencia: ¿no partió Zeus, convertido en toro, de las costas de Sidón llevando a su grupa, rapta, a la ninfa Europa, para conducirla a las costas de Creta?). Los romanos extendieron rudamente las fórmulas de construcción de esos “jardines culturales” por toda la cuenca del Mediterráneo. Y luego, audaces comerciantes germanos llevaron las semillas griegas Danubio arriba hasta plantarlas en las orillas del Rin, mientras que los Padres de la Iglesia Oriental y de la Occidental intentaban la difícil conciliación de esa espléndida “sabiduría” del mundo con la “locura” de la fe. Mas en todos estos casos suena una sola melodía, a

saber: *que el trasplante es mucho más fecundo que la permanencia estática en la misma plantación* —también para garantizar una constitución sólida, en la que puedan respirar los hombres libres—. Lo importante no es vivir dentro de un jardín, sino saber establecer las justas mezclas, los intercambios de semillas, diseminando justamente los orígenes hasta formar una red de sangres y palabras.

Así, al cabo de las múltiples calles —¿o caceras?— por las que corren las aguas fecundas de Grecia, y tras la “rectificación” del mito por la historia y de Platón por Hegel y Hölderlin, podemos decir que esa red de canalizaciones es, o mejor: debe ser *Europa*. Así como Grecia esparció su cultura por el Mediterráneo, Europa se despliega y alienta (¿o tendremos que empezar a hablar en tiempo pasado?) en el resto del mundo. ¿No es magnífico? Ciertamente. Pero su despliegue ha sido las más de las veces militar, ideológico y comercial. Su expansión por el mundo no ha llevado al europeo a *injertar* su estirpe en otros pueblos<sup>23</sup>. Por el contrario: distante y superior, pugna o ha pugnado siempre por poner lo extranjero a su servicio. Poco ha tenido lamentablemente que ver el fenómeno del *colonialismo* con las *Kolonien* soñadas por Hölderlin. ¿Por qué? Desde una perspectiva de crítica de la ideología, la razón estaría desde luego en que sólo Europa ha salido fuera de sí, mas no para *emigrar* en busca de mejores condiciones de vida y habituarse a lo extraño, sino para *conquistarlo*, asimilándolo, deglutiéndolo y disolviendo los desechos<sup>24</sup>. Como ya tuvimos ocasión de observar a poco de comenzar el presente estudio, no es Europa la que está presente en Nueva Zelanda o en Brasil, sino Inglaterra y Portugal. Ciertamente, subsiste un cierto “aire de familia”: la herencia común griega y judeocristiana, a la que ahora nos volveremos. Pero, si esto fue así con los Estados nacionales decimonónicos, ¿no podrá repetirse acaso a gran escala, en el seno de la actual Unión Europea, el mismo fenómeno: la defensa a ultranza de una *identidad* excluyente y avasalladora contra el débil? ¿Cómo evitar la *hybris* que todavía se desprende —como un aroma

letal— de las míticas *plantaciones* de hombres sembradas por la mano de Platón, ese “patriota” ateniense?

### 1.2.2. Buscando el Jardín oriental

Bien, quizá sea posible corregir tal desmesura templando el mito con las aguas procedentes del jardín de Judea, muchas de cuyas plantas y árboles, canales de riego —y hasta la estructura general— son también afortunadamente productos de una colonización cultural: formas *trasplantadas de los jardines mesopotamios y persas*, que luego, a su vez, tomarán gozosamente las formas, alargadas en majestuoso *ascendiendo*, de las coníferas de los bosques septentrionales, por obra de un poeta ciego seguidor de Cromwell. Incluso la palabra “paraíso”, como es sabido, viene del correspondiente término parsi para “jardín”. Dispongámonos pues a entrar —siquiera sea teóricamente— en el Paraíso Terrenal.

Es evidente que el tema del Paraíso no ha incidido en nuestra cultura —y menos, en nuestra religión— de una manera tangencial. Todo lo contrario. Según una creencia común a los pueblos que siguen la religión del Libro (judíos, cristianos y árabes), el jardín ocupa el mismo lugar *central y mediador* por lo que hace a la *habitación del hombre sobre la tierra y bajo el cielo* que el ocupado por él en eso que podríamos denominar neoplatónicamente la “cadena de los seres”. Como si dijéramos: aquí, geografía trascendental (y hasta geopolítica) y ontología se corresponden, y más: se compenetran íntimamente.

#### 1.2.2.1. Del provecho de ser indefinido: Pico della Mirandola

Al igual que a través de la fábula de Hyginus comenzamos a recorrer los caminos griegos desde su desembocadura en Roma, iremos ahora en busca de las raíces judeocristianas partiendo del tiempo

maduro de Europa: del Renacimiento, cuando comienzan a surgir los estados nacionales y el continente vuelve la espalda al norte de África y al Oriente Próximo. Será en efecto Giovanni Pico della Mirandola quien nos abra la puerta de acceso, al volver míticamente —*en nombre de la razón y la libertad del hombre*— el lomo de la Historia, poniendo en suprema audacia en labios del mismísimo Dios del Génesis<sup>25</sup> las palabras primeras que este supuestamente dirigiera a su última creación, el hombre: “Adán, si yo no te he asignado ni sede precisa ni aspecto particular ni función especial ha sido para que seas tú el que tenga y posea la sede, el aspecto y las funciones que tú mismo escojas según tu deseo y tu juicio [...] Te puse en el centro del mundo para que desde allí, de manera circumspecta, discernieras más fácilmente cuanto en él existe. No te hicimos ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo te des la figura que prefieras, a modo de libre y noble modelador y forjador de ti mismo. Podrás degenerar hacia los seres inferiores, los brutos, o regenerarte ascendiendo hacia los superiores, los seres divinos, a tu juicio”<sup>26</sup>.

Atiéndase a un punto importante, intencionadamente situado en el centro del texto. Dios le dice a Adán: *Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo*: “Te puse en el centro del mundo para que desde allí, de manera circumspecta, discernieras más fácilmente cuanto en él existe”. Así pues, si la *condición*, si el *estatuto ontológico* del hombre no está definido, sí lo está en cambio, claramente, su *posición*. Es más: sin esta no podría quedar indecisa aquella. Pues sólo quien ocupa el centro de la totalidad de los seres puede escoger subir o bajar, o bien, si la escala está situada en un plano horizontal, avanzar o retroceder. El hombre puede *degenerar* o *regenerarse*: pero no ser *generado*, en el sentido de estar hecho para obedecer a una *naturaleza* concreta, a un *programa*. Y ello, en el ámbito de las culturas derivadas de las religiones del Libro, se debe precisamente al modo híbrido, extremo y en de-

finitiva *no fijado* de su *generación*: el hombre ha sido formado por un soplo de aliento divino —lo más alto— que desde el interior informa y se enseñoorea de un cuerpo hecho del polvo de la tierra —lo más bajo—. Ahora bien, repárese en algo esencial, a saber: no es el hombre el que, *sua sponte*, por su sola voluntad y sus fuerzas, se sitúa en el centro del universo. Es Dios quien decide y fija esa posición. Pero, ¿cómo es posible figurarse esta? Sobre la haz de la tierra, ¿qué imagen conviene mejor, en suma, a esa posición?

Es evidente que si el hombre está hecho del polvo de la tierra, el lugar en el que vaya a ser “implantado” por Dios habrá de estar en medio de la tierra, pero *alzado*, realzado sobre ella, y *delimitado* mediante un cercado o valla, de la misma manera que el cuerpo humano se alza sobre el suelo, distinguiéndose de la uniformidad de este mediante una figura determinada. Sólo que la figura que delimita la primera morada del hombre ha de ser regular: ya se trate de un *círculo* o de un *cuadrado*, esa figura ha de repetir o “rectificar” —según los puntos cardinales— la proyección del cielo, surcado por el sol, sobre la tierra, de manera análoga a como el soplo divino informa *ánimicamente* el cuerpo del hombre desde el nacimiento hasta la muerte. Tanto dentro del recinto como por encima de él (ya que se trata de un vallado abierto, sin techo), han de encontrarse los demás seres, ya sean jerárquicamente inferiores o superiores a la *posición* ocupada por el hombre, a fin de que él pueda escoger libremente su destino. Y todos ellos, de seguir las palabras que Pico pone en boca de Dios, han de estar perfectamente fijados en su naturaleza, sin desviaciones ni deformaciones. En una palabra, ese lugar central ha de ser —de acuerdo con la imagen posterior que nos hacemos de él— algo así como un *jardín*.

En el plano “horizontal” de la tierra, el jardín es en efecto un lugar intermedio entre la naturaleza salvaje, *desierta* (dejada pues de la mano de Dios y de los hombres: como el *tohuwawuhu* primordial sobre el cual se cernía el espíritu divino antes del inicio de los tiem-

pos), y la *ciudad*, que surge como compensación *cainita* por la pérdida del Jardín, del Paraíso (“jardín” en *parsi*, tal como se ha dicho). Una ciudad que, al tenérselas que haber ya el hombre con una naturaleza hostil, ya no divinamente predispuesta a su acción, prevalecerá como violentamente sojuzgadora del terreno que ella, la Ciudad, domina<sup>27</sup>. De un lado, pues, Naturaleza sin Cultura, antes de la aparición de esta. Del otro, Cultura literalmente ejercida contra la Naturaleza, enfrentada a ella... y al Cielo, que ha dejado de ser el “cielo protector”: las casas de la ciudad están provistas de techo para ocultarse a las miradas que bajan de lo Alto, para guarecerse de lo que —ahora— se muestra como *intemperie*. En medio, en un *interregno* mítico —como un arquetipo de lo que podría ser una vida plenamente humana, en paz con la tierra y con el cielo— la cooperación, y más: la *copertenencia* de Naturaleza y Cultura. Tal es el jardín.

#### 1.2.2.2. La ciudadela de Milton

El Jardín, primordial en el tiempo pero ontológicamente equidistante de desierto y ciudad, se hallaba como sabemos: “al este del Edén”, es decir, del desierto: como un oasis, pues. Pero sería mejor decir que fue la *implantación* del Paraíso la que, al delimitar este en regular figura y distinguirlo así de la tierra circundante, hizo salir a la luz por vez primera, como un resto inasimilable, salvaje y amorfo, lo que estaba más allá de la cerca: el desierto (una denominación puramente negativa: la tierra vacía, desierta... de toda prescripción y mandato divinos, y por ende sin hombres, sin orden y sin estructura). Así, como una ciudadela coronando un erial y coronada a su vez por un “teatro”, lo vio Satanás al acercarse al *delicious Paradise* que, según Milton: “corona con su verde cercado, cual un muro campesino, la cumbre aplanada de una escarpada soledad: las enhiestas laderas de aquel desierto, erizadas de espesas breñas, caprichosas y

salvajes, impiden toda entrada. Sobre su cima crecían, hasta una elevación inconmensurable, las más altas arboledas de cedros, pinos, abetos y palmeras, que formaban un agreste conjunto; y como sus largas hileras sobreponían follaje sobre follaje, componían un anfiteatro de bosques del más majestuoso aspecto”<sup>28</sup>.

Por cierto que no es vana la alusión al “teatro”: el lugar de la contemplación (la voz griega *théatron* tiene la misma raíz que *theoría*, de modo análogo a las voces latinas *spectaculum* y *spectare*: “contemplar”). Según el Génesis, Dios, al final de cada “jornada” de la creación del mundo, se dedicó a contemplar y aprobar su propia obra. Y así: “vio que era muy bueno”, o mejor, según la traducción al griego de los LXX: *idoû kalà lían*, “vio que eran cosas muy bellas” (*Gen.* 1; 10, 12, 18, 25, 31). Dios se coloca así en la posición del espectador que desde arriba contempla estéticamente, como en un teatro, el animado drama del espectáculo por él creado. En inverso y correlativo movimiento, la mirada humana (¡y la satánica!) va ascendiendo por las “gradas” formadas por las ramas de los árboles hasta contemplar en los cielos la pura teoría, la manifestación visible de la medida que creó conjuntamente Hombre y Paraíso.

Y por eso el verdadero Paraíso, el celestial, reúne en sí la forma del anfiteatro y la del jardín en la figura mística de la *candida rosa*, según la *Divina Commedia*. En el centro de esta rosa, formada por la *milizia santa*, brilla la pura luz divina. Pero aquí los “actores”, si queremos llamar así a las legiones angélicas que, *come schiera d’ape*, descienden al incandescente Centro, no se limitan a ese “escenario”, sino que, como en un *happening* de los setenta, van *di banco in banco* llevando noticias del Altísimo a los afortunados espectadores.<sup>29</sup> Así que, si recordamos que la *Commedia* se inicia cuando el Dante se pierde por una *selva oscura*, *che la diritta senda era smarrita*, prosigue con la ardua travesía por los círculos de los condenados que rigieron las ciudades de los hombres, y termina con la beatífica visión de una rosa convertida en teatro, siendo sus pétalos las diver-

sas gradas formadas por fascinados espectadores perennemente atentos al espectáculo, bien podemos decir entonces con Alberto Magno que el *itinerarium* del hombre hacia Dios va *ex silvestritate in domesticationem*. Y esta, la domesticación perfecta, consistirá en convertir la habitación de los hombres en una única "rosa" que es un teatro. Así domesticado, el elegido contemplará las evoluciones de los ángeles-abeja y escuchará —atento televidente— las noticias que ellos le traigan: todo ello imbuido de *gloria*, es decir de una luz clarísima luz, siempre igual a sí y perenne.

### 1.2.2.3. Adán en el Paraíso: inmigrante, jardinero y guarda

Pero volvamos —sólo según el tema, ay, no según la cosa— al Paraíso terrenal. Está claro que, según la Biblia, el primer jardinero o "arquitecto" (aunque se trate de una extraña arquitectura sin "techo") fue el propio Yavé. En efecto, allí se nos dice que: "Plantó luego Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara". (*Gen.* 2, 8). Adán<sup>30</sup> es pues literalmente un *advenedizo*, un forastero. Él no ha nacido allí. Para ser exactos, no ha nacido en absoluto: como si de un muñeco se tratase, él ha sido "fabricado" en el desierto, a partir "del polvo de la tierra" (2, 7). Y fue el Jardinero Jefe quien lo *implantó* allí, fuera de su lugar de origen. Así que el hombre es un híbrido, resultado, si no de una *ungeheure Paarung*, que diría Hölderlin: de un "monstruoso apareamiento" entre el Cielo y un ser hecho de Tierra, sí al menos de una cooperación entre ambos factores, aunque el pensamiento judío tienda a reducir la función de la tierra a la de mera materia plástica, absolutamente dócil a las manos del primer Alfarero. Pero además de ello, su condición existencial es la de un *desplazado*: formado de la tierra, es llevado por Dios al Paraíso, para luego ser expulsado de este, condenado así a volver *exul, inops*, a la no menos impotente madre. Impotente, porque nada "bueno" brota de ella, siendo como

es un caos de *maleza*, un salvaje desierto sin orden ni concierto. Mas impotente también, porque, aunque se supone que Adán y Eva<sup>31</sup> llevaron consigo semillas y renuevos para plantar en Edén, esa tierra no podía ser desde luego, *ab origine*, tan propicia como la del Jardín abandonado. Pero menos lo será aún tras el crimen de Caín, que recaerá sobre la tierra que él habite: "Por ti será maldita la tierra... Te dará espinas y abrojos. Y comerás de las hierbas del campo", le dice el Señor (*Gen.* 3, 17). Ya conocemos también la famosa condena: "Con el sudor de tu rostro comerás el pan". (3, 19). ¿Comienza pues de tan extremoso modo el trabajo del hombre sobre la tierra?

En absoluto. Este existía ya en el Paraíso, sólo que realizado de un modo limpio, sin sudor<sup>32</sup>. Pues Dios no puso a Adán en tan espléndido jardín simplemente para que gozara de él. ¿Para qué lo hizo, entonces? La respuesta es clara y contundente: "para que lo cultivase y guardase". (2, 15). La versión de los LXX es aún más franca: *ergázesthai kai phylássein*. El primer verbo está obviamente conectado con *érgon*: "obra, producto del trabajo". Así que literalmente significa: "trabajar"; en este caso, trabajar la tierra<sup>33</sup>. Pero, ¿acaso no había creado ya Dios el mundo y decidido además que estaba *muy bien hecho*? ¿Qué sentido podría tener trabajar en un jardín? ¿No serían para el caso mucho más excelentes los jardines del feacio Alcinoos, sin ir más lejos, a pesar de que este fuera un simple mortal?

Mas quizás quepa salir del apuro recurriendo no al mundo judío sino al pensamiento griego tardío, neoplatónico, ya muy curtido sin embargo en la lucha con el judaísmo y con el incipiente cristianismo, y por tanto "contaminado" por esas doctrinas. Con todo, Plotino —pues a él nos referimos— no hará sino seguir en este caso con extremo rigor las vías del Aristóteles del libro XII de la *Metafísica* y del Platón de *La República*, logrando que ambos confluyan en una síntesis de inmensa eficacia y duración (presente, por modo ejemplar, en Dante). En la tercera *Enéada*, en efecto, afirma rotunda-

mente: *He ára práxis héneka theorías kai theorématos*: “Así pues, la acción se realiza en favor de la contemplación y de su objeto”<sup>34</sup>.

La idea adquiere una imagen clara, plástica, si la ilustramos con el Jardín de las Delicias —y en el fondo, con cualquier jardín—: el jardinero “moldea” la naturaleza, la hace entrar en un conjunto armonioso, formando con plantas, árboles y animales un paisaje viviente, ordenado y sin embargo dinámico, de modo que en la perfección del conjunto está contemplando en el fondo su propio espectáculo. Si Yavé Dios “plantó” (*ephyteuse*, dicen los LXX: “hizo crecer”, surgir a las plantas: *phyta*, a partir de la fuerza creadora, de la *physis* que él insufló a la tierra baldía)<sup>35</sup> el Jardín, este habrá de coincidir con la tierra y los cielos “trabajados” por Dios a partir del tercer día<sup>36</sup>. Y por tanto, a la plantación del Paraíso le corresponde la misma contemplación y aprobación que en esas jornadas. Así, de nuevo: *idoû kalà lían*; la visión que Dios tiene de su obra le devuelve, como un reflejo, su propia belleza y perfección. El divino Obrero trabaja para contemplarse a sí mismo en el objeto por él trabajado: una donosa teoría del “reflejo” que se extenderá al menos hasta el marxismo y su crítica al “fetichismo de la mercancía”, aunque ya como nostalgia ante la pérdida del privilegio del trabajo “bien hecho” —agrícola o artesanal— y a la vez como promesa revolucionaria de recuperación de lo habido míticamente *in illo tempore*.

Esta es a mi ver la explicación de la necesidad de “trabajar la tierra” en el Paraíso. Para empezar, y frente a la maldición que Yavé lanzará después sobre Caín (según *Gen. 3, 17-19*), este es un trabajo placentero, sin esfuerzo, ya que plantas y animales (no se olvide: *plantados* por Dios mismo) están *naturalmente* predispuestos a colaborar con la acción humana. Es más: precisan de esta —si no para ellos mismos, sí para la perfección del conjunto—, como en el caso de la imposición de nombres a los animales (cf. *Gen. 2, 19-20*). De manera que el resultado de ese trabajo debió ser para Adán, ese buen jardinero y guardabosques subordinado, algo así como un es-

pejo en el que se reflejara su propia actividad y, a través de ella, la de Aquel que lo *implantó* en la *plantación*. Adán, pues, cuidaba del jardín para contemplarse en él, y para contemplar a Dios a través de su propia “teoría” y su propio “teorema”. El último refugio de esta *praxis* por mor de la *theoría* se da todavía, débilmente, en el cuidado actual de los jardines, aunque se trate de una mínima parcela extramuros, propiedad del habitante de la ciudad. En su minúsculo huerto de las afueras, o en el jardincillo de su hotelito, este se esfuerza fatigosamente en un trabajo casi por entero improductivo, movido como está solamente por el deleite que le produce contemplar su obra y consumir sus magros frutos. O bien, pasea por los parques públicos alabando el buen gusto de los jardineros municipales (de ahí a pasear por la naturaleza poco contaminada por la acción humana, para alabar el buen gusto del Creador, no hay más que un paso). ¿Quién diría que, al modo del *bourgeois gentilhomme*, tal paseante es en el fondo un seguidor de Plotino y un cristiano neoplatónico *sans le savoir*?

Ahora bien, ¿ha de ser así necesariamente? ¿Y ha de ser esta “teoría”, que ansía reflejarse en *su* otro —en su “teorema”— sólo por el gusto de saber de ella misma, el modo más alto de saber y de hacer? ¿De *savoir-faire*, justamente? ¿O acaso es posible un obrar dirigido a la contemplación de *otra cosa absolutamente distinta*? ¿Es posible y además deseable trabajar para enfrentarse con algo radicalmente *inhumano* y, por tanto, refractario también a un Dios concebido como *theoría toû theorématos* o, en términos del idealismo alemán, como Sujeto-Objeto y Autoconciencia? Sí es posible —y ha cedido— esa actividad, cuyos resultados quizá no sean ya, por tanto, ni bellos ni útiles. Se llama, la llamamos actualmente “arte”. Y es preciso no tanto eliminar por entero el antiguo sentido del término —en todos los idiomas cultos— del “arte” como *técnica*, cuanto *desviarlo*, torcerlo hacia un rumbo poco conocido. Volveremos sobre este punto, pero antes dejemos como suspendida en el aire la dura

sentencia, al parecer impregnada de pesimismo antropológico, del príncipe de los trágicos griegos: *téchne d'anánkes asthenestéra makrôî*, "la "técnica" es con mucho más débil que la necesidad"<sup>37</sup>. Y uno añadiría que el arte es en cambio la presencia —refractaria a concepto— de la necesidad misma, de *Anánke*.

Mayores dificultades presenta el segundo verbo de *Génesis 2, 15*: *phylássein* significa "guardar, vigilar", y también, por extensión: "conservar, cuidar"<sup>38</sup>. El sustantivo correspondiente es *phylax*: "guardián, centinela, defensor"<sup>39</sup>. Ahora bien, si nos ha resultado laborioso (más laborioso desde luego que el trabajo de los primeros Padres en el Paraíso) explicar la —por lo común poco atendida— prescripción de tal trabajo (lo cual implica también —dicho sea de paso— que este no estaba "hecho" del todo, y que —tras la expulsión— nunca lo estará), menos aún se entiende que el hombre tuviera que defenderlo y guardarlo. ¿De quién o de qué iba a protegerlo, si al otro lado del muro: allá "fuera", no había más que desierto, y —de creer a Milton— hasta las breñas, *grottesque and wilde, acces deníd*: "denegaban el acceso", de modo que el borde exterior protegía al recinto interior de toda indeseable invasión en él? Mas, de nuevo: si la tierra estaba vacía (salvo el oasis paradisiaco), ¿cómo iba a surgir de ella un invasor?

Bien, quizá no sea la solución tan complicada. Pues en el drama, en el *espectáculo* que se va a ofrecer en el Teatro-Paraíso hay un efecto, un "invasor" y un "traidor". Del invasor sabemos por Milton: habíamos olvidado que era *Satanás* en persona el que se acercaba a la altísima ciudadela y el que, a pesar de que las breñas impedían el acceso, iba a introducirse subrepticamente en el Jardín. Reptando. Como una serpiente: el animal telúrico y chthonio por excelencia. Símbolo de la tierra, como señal de renovación constante de la vida y de la muerte: *pharmakón* cuya mordedura mata, pero que —sabiamente dosificado, y vuelto contra sí mismo, como una vacuna— puede dar la vida. Y del "traidor" tenemos noticia por la propia

Biblia: parece en efecto que también habíamos olvidado que el hombre, al contrario de los reinos sobre los que se extiende su imperio, su quehacer y su palabra —a saber: el reino mineral, el vegetal y el animal—, es *forastero* en el Paraíso: ha sido "implantado" por Dios en él.

Repitémoslo, pues: había sido construido a partir del polvo de la tierra (Yavé se lo recordará a Caín, imponiéndole así —e imponiéndonos a todos nosotros— una literal *sentencia de muerte*<sup>40</sup>) y vivificado por el soplo, por el "espíritu" de Dios. Sólo que, si esto es así, la Caída, la ingrata rebelión —por más que atolondrada e inconsciente— contra el Padre, ¿no expresará quizá también oscuramente —con pareja o superior inconsciencia— un acto de reconocimiento a la Madre, a la Tierra? Al cabo, ¿no es en definitiva Adán —como delata su propio nombre— un hijo de Edén: un *hijo del desierto*? Desde luego, el atisbo de solución que con esa pregunta se insinúa sería considerado altamente herético y aun quizá diabólico si fuera juzgado desde una perspectiva cristiana puntillista, *oficial y*, por decirlo con el Platón de *Las Leyes*, defensora y propagandista del *dogma tês póleos*: de la "Doctrina de la Ciudad".

#### 1.2.2.4. Hegel, o de cómo convertir el Jardín del Señor en Parque Público

Ciertamente, Hegel había abierto ya la vía al declarar audazmente que sólo en apariencia habría sido un mal para el hombre la mítica expulsión. Ya en un lugar tan poco sospechoso como sus cursos sobre *Naturphilosophie* había dejado caer una insinuación —subversiva, diríamos, para la concepción heredada— al respecto, al parangonar tácitamente la vida en el Paraíso con la sorda impotencia de las plantas para acceder a su propia identidad: "la *inocencia de la planta* —dice— es la misma impotencia del referirse-a-lo-inorgánico, en donde sus miembros son al mismo tiempo individuos distintos

de ella"<sup>41</sup>. Por eso es el elemento propio de la esfera vegetal (y desde luego, en grado sumo, del Jardín) el *Wasserreich*: el "reino acuático", en el que todo se descompone y neutraliza.

En las lecciones *introductorias* a la *Enciclopedia* es Hegel, con todo, mucho más explícito<sup>42</sup>. Enfrentándose directamente con lo que para él no es ya sino un mito: el del "pecado original" (*den Mythos vom Sündenfall*), el filósofo afirma —"traduciendo" claro está los términos bíblicos en un vocabulario lógico— que la existencia paradisiaca (*mutatis mutandis*: "la vida espiritual en su inmediatez") "aparece por lo pronto como *inocencia* (¡¡) e ingenua confianza". Una condición que necesariamente ha de ser suprimida, para que sea posible desplegar la vida del espíritu. Pues este consiste justamente en *distinguirse de lo natural* para, ulteriormente, volverse a encontrar existiendo en esa su propia alteridad, pero no como algo sumido en ella, sino dominándola desde arriba, como el águila (una "lección" que enseguida pondrían en práctica las potencias europeas: los autoproclamados *Kulturvölker*, al apoderarse de los pueblos despectivamente denominados *Naturvölker* y tomarlos bajo su "protección"<sup>43</sup>). Para Hegel, pues, que en su implacable proceso de secularización deja fuera toda la problemática religiosa, el Jardín y el *status naturae* de los *iusnaturalistas* constituirían una y la misma cosa: un estado más bien *estúpido* y pasivo, justamente como el de las plantas. Bajo tal perspectiva, obviamente, la *salida* del Jardín (según la exégesis hegeliana, el momento *negativo* del Espíritu: la *Entzweiung*, la "escisión" de la unidad primordial, antes de la *díada* "Espíritu-Naturaleza") constituyó algo más que un progreso: con ella se habría iniciado propiamente —como ya había adelantado Kant— la historia del hombre<sup>44</sup>.

Es muy significativo que Hegel olvide *pro domo* aquello en lo que tanto hemos insistido, a saber: la existencia del trabajo en el interior del Paraíso. Pues este promotor de Modernidad *necesita* que el trabajo tenga lugar fuera, en el desierto (así es vista la naturaleza

cuando está dejada de la mano del Espíritu). De este modo: "Por lo que respecta más precisamente al trabajo, hay que decir que él es tanto el resultado de la escisión cuanto, igualmente, la superación de la misma". En efecto, según Hegel, a través del trabajo *forma* (*formiert*) el hombre lo natural según sus necesidades (a su imagen y semejanza, pues). Pero por este medio, al mismo tiempo e indisolublemente, el hombre *se forma* (*bildet sich*) interiormente, aprendiendo a refrenar sus instintos, supuestamente satisfechos antes de manera inmediata en el Paraíso, dentro del cual no podría ir pues el hombre más allá de su "naturaleza" animal. Tal sería entonces el significado de la célebre ingesta de la manzana, bajo inducción de Satanás. Al cabo, la serpiente no habría mentido a los Padres al asegurarles que, comiendo de la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal, serían *sicut dei, como dioses*. Pues lo que ese conocimiento aporta —convirtiendo *actu* a la criatura inocente del Jardín en el hombre que libre y orgullosamente se marcha de él (¿tal el Espíritu de Hölderlin, que se va de su patria porque "ama las colonias"?)— es que: "el hombre es ciertamente por su lado natural un ser limitado y finito, pero en el conocer es infinito". La inmortalidad del Pensamiento y su participación en él por parte del hombre (aquí, como en Spinoza, *sentimus experimurque nos aeternos esse*) se paga pues, irremediabilmente, con la conciencia de la *propia, ineluctable* mortalidad.

### 1.3. Revelación de la profundidad de la tierra

Pertrechados con estas sutiles nociones de filosofía hegeliana, mas dispuestos a darles si es preciso la vuelta, regresemos ahora a la pregunta que dejamos pendiente: ¿no era acaso Adán, igualmente, un hijo de la tierra salvaje, desierta? ¿Y no tuvo necesariamente que "importar" esa terrible semilla al ser "insertado" por Dios en el Paraíso? Ello parece evidente. Y quizá fuera también esa una de las

razones para que Yavé Dios le pusiera a trabajar la pingüe tierra, y también a vigilar y a proteger el Jardín [...] ¿de quién, sino de sí mismo, de su *negra sangre*, extroyectada y personificada en la Serpiente?

Si ello es así, entonces la Caída fue, juzgada desde la conciencia de Adán, desde luego un acto libre; vista desde la *economía de la Creación*, en cambio, un acaecer absolutamente necesario, como Hegel reconoce. Pero no por separarse de la naturaleza (Hegel hace como si ignorara que es ahora, por vez primera, cuando el hombre tiene que subvenir perentoriamente, y con esfuerzo, a las necesidades de su propia naturaleza), sino por volver a la Madre. Pero ahora, por vez primera, con conciencia de ello. Con conciencia, ciertamente, de *muerte*. Mas también de *solidaridad*, sabedor como está de que, si no trabaja a conciencia esa tierra baldía —ciertamente, gracias a sus conocimientos de *jardinería*, adquiridos en el Paraíso—, nunca podrá reconciliarse con su propia carne y su propia sangre.

Anteriormente, al seguir la vía trazada por Plotino para lograr explicarnos la actividad del Jardín: una actividad que habría estado volcada enteramente a la contemplación (también podría pues decirse de Adán, ese jardinero delegado: *idoû kalà lían*), insinuamos que *fuera* del Paraíso, en el exilio que se tornará en destino del hombre (para él, en realidad, un retorno), sería posible por vez primera una extraña actividad en la que cabría asomarse —no sin vértigo— a eso que Hölderlin llamara: *die uralte Verwirrung*, y también *das Unangebundene*: lo “suelto” y falto de todo vínculo. En suma, la matriz del hombre... y seguramente también de Dios. Schelling lo denominó una vez, tembloroso: *die Natur in Gott*. No el mal, sino la condición salvaje, caótica de su posibilidad.

Pues bien, tal sería el arte, surgido a través de la técnica, indisoluble de esta, pero *retorciendo* su sentido y finalidad, hasta obligar a mirar en los objetos la pátina febril de la vieja Madre: la Tierra. En el Paraíso, técnica y arte estaban todavía confundidas, como en una

masa *amorfa* e indiferenciada (un modo, por demás altamente herético, de interpretar la *unidad inmediata de Espíritu y Naturaleza* de que hablaba Hegel). Sólo ahora, cuando es necesario doblegar, y más: *violentar* el *humus* de la tierra, de donde el propio hombre fue modelado (recuérdese la fábula de Hyginus), sólo ahora es posible dirigir también una mirada llena de *piEDAD* para con la tierra salvaje, lacerada por la técnica del hombre. Y entonces surge, magnífica, la posibilidad de dejar *comparecer* a la tierra misma mediante una técnica “a la contra” que *reprima* y *ahogue* en sí toda utilitariedad para dejar así que se muestre, en su hosca retracción, la opacidad de la tierra.

Si esta apresurada y desde luego heterodoxa descripción (no definición) del *arte* como *emergencia de tierra* parece de algún modo plausible<sup>45</sup>, podemos quizá utilizarla para atrevernos, siquiera sea tentativamente, a insinuar una respuesta final respecto al difundido sentimiento actual relativo al carácter imprescindible de los *jardines* para la vida humana (o al menos, para la vida europea), atendiendo a la vez al *impasse* en que han parecido desembocar las dos raíces examinadas: la griega, exigiendo una sumisión a la tierra que convertiría al hombre en un “vegetal” (o lo que es casi lo mismo: en un fanático “nacionalista”, siempre dispuesto a seguir las instrucciones de su Jardinero Jefe), o la judeocristiana, esperando que el Mesías restaure lo que el hombre rompió: la unidad con Dios (olvidando, como vimos, cuál era su origen “natural” y dejando atrás, desatento, la tierra salvaje, el fértil *humus* del que *homo* surgió).

No ha existido jamás un Jardín-Oasis, aislado y en medio de una tierra baldía, *ajena* al hombre y separada del deleitoso trabajo de este y de su gozosa contemplación por una inaccesible empalizada. Imposible sería también la subsistencia de un pueblo *autóctono*, afincado en su tierra sin moverse y dejando que las fuerzas de esta y su propia sangre se echasen a perder a fuerza de repetir estúpidamente las mismas preces y los mismos cruces. Pero si hacemos

que ambas concepciones entren en conflicto y que en la lucha tenga lugar eso que antes llamamos, con Hölderlin, *eine ungeheure Paarung*, “un monstruoso acoplamiento”, el resultado podría ser... un jardín, tal como en la actualidad son “construidos” por artistas minimalistas, conceptistas y creadores de *earth-works* como el pionero Roberto Burle Marx, Ian Hamilton Finlay, Michael Heizer o Isomi Noguchi<sup>46</sup>. En todos estos casos deja de ser el jardín una mera colección de plantas exóticas, como en el *Orto Botanico* de Palermo o en el de Tenerife, ni tampoco de especies domésticas, arregladas de modo sencillo, como quería Rousseau (aquejado de xenofobia —o al menos de chovinismo— floral) en *La nueva Eloísa*. Tampoco, ni mucho menos, es un paisaje en miniatura, al estilo inglés: dispuesto con leves variaciones y sinuosidades para dar una apariencia de vida que, al fin, puede acabar con la vida misma. Por último, no es el jardín geometrizable francés, allí donde se cumpliría —con excesiva rigidez, seguramente— la orden de Hegel: dominar y doblegar a la naturaleza desde dentro, hasta ponerla al servicio del Concepto y del Espíritu.

Dicho muy brevemente, y con la urgencia del caso: en el jardín actual se tiende a un *tratamiento global* del espacio mediante la inserción en él de algo semejante a eso que Foucault —atendiendo a otros aspectos— denominaba *heterotopías*. Pero en el jardín no sólo han lugar *eventos*, es decir interrupciones bruscas de toda continuidad discursiva, mediante una sabia irrupción y distribución del elemento natural en estado bruto —piedras sin desbastar, terrenos encharcados—, dentro del paisaje urbano. El jardín, más bien, convierte a sucesos y procesos (incluyendo al paseante del jardín) en *eventos*, al componer aquellos en relaciones y cruces insospechados, inéditos. De este modo puede comenzar a entreverse hoy la paradójica funcionalidad del jardín: enseñar la habitación humana en el seno de lo *inhabitable* y con plena conciencia de ello, extrayendo así del “entrañamiento” —de la interiorización— de la *Fremdheit* —de

la “extrañeza” misma— una imprevista sensación de “belleza”, de *cosa bella mortale* (como llamaba Petrarca a Madonna Laura) en virtud del *cortocircuito* de la presunta conexión cotidiana de Naturaleza y Cultura, presupuesta, programada y controlada dentro del *habitat* urbano. En este riguroso sentido, puede decirse que el jardín no es un *heterotopos* más, sino el lugar de la *conjugación* de lo radicalmente heterogéneo. El jardín es por tanto *ho tópos tou hetérou*. Ello no quiere decir en absoluto que él sea el *reservoir*, el depósito de cuanto de suyo sea extraño, exótico. No. El jardín es el lugar que *hace ser otro*, que convierte (mientras están en él) a hombres, plantas y animales en seres *distintos entre sí y diversos* —*divergentes*— de *sí mismos* al entrar y por estar en tan “absurdo”, *atópico* lugar. Habitación de tierra abierta al cielo: *templanza* (*temperies*) de la intemperie en la intemperie misma.

Por ello, en el jardín actual se “labora” —*desmantelando* así las trazas de los jardines y parques demoníacos— tanto en la disolución por deformación (“desfiguración”), corrosión o abstracción de la estatuaría (figuras sólidas, bien definidas y recortadas) como en la desvertebración de la arquitectura volcada antes convencionalmente, en los jardines, en la construcción de “espacios interiores” como protección y garantía de funciones específicas, o como geométrica “talla” y tachonado del “afuera”<sup>47</sup>. Aquí, donde la *pars destruens* (lúdica e irónica) coincide enteramente con la *pars construens* (solidaria composición de extrañezas), los nuevos jardineros “hacen sitio” a *vacíos*, generan “espacios” discontinuos y difícilmente conmensurables, paradójicamente *llenos de oquedades* y de anfractuosos repliegues. Devolución artística, en suma, a la tierra de lo que de siempre era suyo, pero que sólo puede *comparecer* a través de resistencias, de giros y recusaciones: de todo cuanto se niega ya a entrar dentro de una ordenación *narrativa*<sup>48</sup>. Y así, quien resulta “expulsado” ahora de este Jardín tan poco “francés” es el *Dios Padre* omnipotente, y con él los ángeles, sus sirvientes y mensajeros, mientras

que —por el contrario— bullen y se afanan en él los hombres —recíprocamente condolentes de su condición mortal—, paseando por entre los espacios heterotópicos en los que se intersecan Cielo y Tierra, medida y dolor: *tópoi* de los que brota lo sagrado. Porque Dios, como buen Señor del Jardín, no sabe habitar en él. No siente la extrañeza del habitar: eso es algo que sólo un forastero, un *inmigrante trasplantado* podría sentir. Ni tampoco es ya dable encerrar el sentido del Jardín en un *mito*, sino dejar que se desplacen su aroma y su aventura, aventados en las plurales hablas de los mortales. Porque el mito “doméstica” lo extraño y le da una razón de ser: pone todo el conjunto “en el mejor orden”.

Y bajando a los jardines concretos, de tierra, agua, aire y de viviente, *ígnea* madera, se trata en suma de que aun el propio habitante de la ciudad cuyo sea el jardín acabe por sentirse en él *extranjero* con respecto a su ciudad... y a sí mismo, sin experimentar por ello en cambio desasosiego, sino estando —muy al contrario— gozosamente sorprendido del entrecruzamiento —allí aprendido, desde allí proyectado— de sus múltiples posibles orígenes y de las azarosas intersecciones (¡no desenvolvimiento, como si de la realización de un programa se tratase!) que van trazando el perfil de su vida cotidiana. Actividad, en definitiva, de *contemplación*... de lo Otro en cuanto radicalmente Otro: inasimilable y, por ende, imprescindible para alcanzar una vida *auténtica*, ya que lo propio de todo ser vivo consiste justamente en abrirse a lo extraño: en nacer en él, asimilándolo luego, transformándolo y transformándose en cotidiana contienda hasta perecer, rendido de la edad, de nuevo en él. No sin gozar —en los momentos en que se logra ensamblar precariamente elementos opuestos— de alguna bella vista. Por caso ejemplar, de vistas... a un jardín.

Y si esta nueva manera de proyectar y construir, y más: de *habitar* el jardín puede ayudar a *templar* los excesos de las vías griega y judeocristiana, ¿podría servir también, al menos como caso ejem-

plar, para incitar siquiera a que nos asomemos a la complejidad que comportará el establecer un venidero sentimiento de *identidad* europea en la diseminación y *como diseminación?*, ¿un sentimiento que no arrumbe por obsoleto el de las distintas nacionalidades y sin embargo contribuya a erradicar los excesos *nacionalistas* y *chovinistas*? A mi juicio, todo parece indicar que la irrupción *postmoderna* del Jardín como *generador de extrañeza* podría desde luego ayudar a desterrar viejos prejuicios y rencores, basados en el encapsulamiento patrio.

Proyectemos pues y proyectémonos, echemos a andar ahora por esos jardines en los que —por fortuna— todo lo sólido “se desvanece en el aire”; mas no para engolfarnos en soñadoras —y en el fondo melancólicas— incursiones en mundos ficticios (y bastante *cursis*, por lo general), sino para aprender a vislumbrar en los puros *contornos* resultantes conexiones e intersecciones antes imperceptibles, capaces de repercutir en lo político: coyundas y acoplaciones insólitas de plantas, esculturas irónicamente “desfiguradoras” (Dubuffet) o “no figurativas” (Chillida), senderos que no llevan a ninguna parte, regatos de agua de cauces trabajosamente labrados a su aire y pequeños lagos de forma y tamaño variables según estaciones, de modo que todo resplandezca en todo, mas siempre de modo distinto, estando siempre cada cosa *fuera de la propia casa*, ayudando a ser “de otro modo que ser” en el hosco seno de la alteridad misma, en un movimiento *atletico* en el que se lanzan *puros respectos*. Imaginemos pues la Europa que viene como una suerte de *identidad* flexible, sentida perspectivísticamente en cada caso de diferente manera: exigiendo cada uno sus múltiples *complementarios*. Una Europa no tanto policéntrica cuanto descentrada, construida y reconstruida a base de cruces, injertos y trasplantes de diferencias. *Identidad* en la diferencia y *de la diferencia* misma.

Ya pocos creen, y quizá sea para bien —que nunca es buena la hinchazón utópica, propensa al fanatismo y a la *furia de la destruc-*

*ción* (Hegel *dixit*)—, en eso que muchos cantábamos otrora, al entonar fervientes *la Internacional*: “La tierra será un paraíso”. Y veremos al punto en el siguiente capítulo lo que ha sido del título de ese canto y de su origen: la *revolución*.

Por el momento, yo me conformaría con que, alguna vez, Europa fuera como un jardín, digamos, de Hidetoshi Nagasawa (escultor “milanés” de adopción; también él un emigrante: un ser felizmente trasplantado); un jardín en el que una barca, casi sumergida en medio de un lago somero, tiene —generosamente desfondada— abierta y rota su quilla, dejando así que de su centro surja, mástil vivo, un pequeño árbol esbelto. Quizá no sea este el árbol del conocimiento. Pero es lo que más se asemeja al árbol de la *vida*.



Barca, Hidetoshi Nagasawa (1990)

## 2. La revolución y sus secuelas: promoción y liquidación de existencias<sup>49</sup>

¡Temblad, tiranos de la tierra! ¡Temblad, déspotas de los pueblos! ¡¡El pueblo despierta!! ¡¡¡El pueblo oye la voz de la razón!!! —El sol de la verdad ilumina los ojos de las naciones todas— la diosa de la verdad promete la felicidad a todas las naciones<sup>50</sup>.

### 2.1. Occidente: la tierra donde *no* debiera ponerse el sol

Si el Ideal del Jardín ha constituido la raíz bifurcada de donde creció Europa (y con ella, Occidente), su más bella y madura flor ha sido sin duda la Revolución. Y la Revolución en su estado prístino, casi diríamos *virginal*, a saber: la Revolución Francesa de 1789 (*pace* Hannah Arendt y sus seguidores norteamericanos, que quieren transformar la rebelión de colonos de 1776 contra la metrópoli inglesa en una Revolución capaz de conmover al mundo). Pero esa flor mezclaba entre sus aromas —muchos de los cuales deben seguir fortaleciendo el ánimo europeo: entre ellos, sin duda, la democracia parlamentaria— algunos olores que dejaban presagiar ya, de entre los distintos frutos futuros —algunos de los cuales, de lenta maduración, están todavía hoy empezando a despuntar—, un negro fruto de sabor a sangre: la guerra. No un conflicto armado cualquiera (que acompaña el poco meritorio habitar del hombre sobre la tierra, presumiblemente ya desde el primer proceso de *hominización*), sino la Guerra Mundial, librada en nombre de las tres ideas revolucionarias: Libertad, Igualdad y Fraternidad, transformadas —al contacto real con la historia de las naciones europeas— en máquinas generadoras de alta política, sí; pero también de sucios crímenes que han dejado malamente herida —como tachada por un costurón apenas cicatrizado— a la Vieja Europa y acelerado su relevo como potencia domi-

nante en la escena mundial. La convalecencia ha sido larga y tortuosa (en medio de la llamada “Guerra Fría”), y apenas si a partir de 1989 —con la caída del Muro de Berlín y sus asombrosas secuelas— ha comenzado el continente a levantar cabeza. No es seguro —quizá no sea siquiera deseable— que se recupere nunca del todo. Sí es altamente probable en cambio —y muy deseable— que haya aprendido la lección sobre la estúpida carrera por la primacía y apuesta por una extraña y difícil “identidad” forjada de diferencias y latente en las distintas naciones de la aún no consolidada Unión Europea como un “tema” musical que sólo existiera en sus *variaciones*: sólo reconocible pues en las derivaciones de sus semejanzas.

Podemos conjeturar cómo brotó la flor revolucionaria en la rama occidental de Europa, tras ese espléndido período de floración cultural, política e industrial conocido como la “Ilustración”. Sólo que, olvidando la prudente y amarga advertencia de Hiperión en la novela homónima de Hölderlin, algunos discípulos apresurados de esos *philosophes*, las ardientes filas alemanas del *Sturm und Drang*, y los intelectuales y políticos que les siguieran —o criticaran— a lo largo del siglo XIX, han acabado por conseguir (seguramente, bien a su pesar, si hubieran podido conocer el desenlace) convertir la tierra, y sobre todo la tierra europea, en un infierno —a veces durante bastante tiempo—, a fuerza de querer transformarla en un paraíso mediante el expeditivo y directo procedimiento de hacer que el cielo bajara —en un instante fulmineo y glorioso— a la tierra, con lo cual se habría cumplido en esta de una vez por todas lo que en aquel acaece tan regular como repetidamente: la *revolución*. De esta manera se habría cumplido lo que podríamos denominar “síndrome de Josué”, a saber: que el sol, justamente un momento antes de ponerse, se detuviera para siempre iluminando una zona, o más bien un “lugar absurdo” (un lugar que no “ha lugar”) que, en la geografía mítico-política, ha sido pomposamente llamado “Occidente” (¡cuando no: “Mundo Libre!”).

Absurdo lugar, en efecto; y por doble motivo. Primero, porque comenzó a ser denominado así justamente a partir de la Era Moderna, es decir cuando el descubrimiento de la redondez de la tierra desmentía que hubiera un lugar privilegiado absolutamente para la “puesta del sol” frente a los demás sitios, en donde se pondría sólo de una manera engañosa, relativa a la posición del observador. Por ello, ese nombre pasó a ser entendido alegóricamente como *caput mundi*; pero con ello parecía renegar de su propio sentido como “postrimería” (guardado sin embargo en la nueva denominación como “Viejo Mundo”). Y además, porque los valores tecnoideológicos occidentales están ya en trance de expandirse por toda la haz de la Tierra, de modo que el Occidente ya no sería ni lugar postrimero (el Sitio de la Muerte, mas también el de los dorados frutos de las Hespérides), ni tampoco cabeza de nada, sino a lo sumo una *red ganglionar*, tendente a una plena descentralización y a una reterritorialización virtual y telemática (en este sentido es correcta la expresión ofrecida por Javier Echeverría: *Telépolis*, la Ciudad diseminada, a distancia de sí misma)<sup>51</sup>.

## 2.2. Hace falta valor

Sin embargo, justo en el momento de esa expansión triunfal, los valores que la impulsaron planetariamente pueden considerarse ya obsoletos, aunque no parece viable —al menos por ahora— su sustitución por otros nuevos. Y es que es la misma idea de Valor la que ha entrado en crisis. El Valor es un *principio regulativo* (*sensu kantiano*) que anticipa teleológicamente el Futuro como aquello que “debe ser”, según el Concepto, e impele retroactivamente a los hombres a cambiar el Presente —“el ser”— y reinterpretar el Pasado (los “hechos”, lo ya sido), estableciendo de este modo los medios de reformamiento y consolidación de una identidad colectiva, continua a través de la sucesión temporal. Llamamos “Historia” a esa continuidad

ideal, en cuanto proceso orientado, con sentido (y por ende, valioso). Todos los demás “valores” (incluyendo el “valor” o coraje para realizarlos) dependen de esa conjunción del *Tiempo* de la Historia y del *Lógos* (el pensamiento valorativo que, estando ya al Inicio del tiempo, se desplaza con este, confiriéndole justamente orientación y valor). Cabe sospechar, hoy, que esa conjunción se ha perdido para siempre, sin que —tras lo dicho— sea posible sustitución alguna, mas sin que ello deje tampoco lugar para la nostalgia o la desesperación, ya que el Valor (y los Valores capitales en que este se despliega) sigue perviviendo, pero ahora de una manera deformada, en una suerte de “revuelta irónica” sobre sí mismo. Algunos llaman a esa ironía *Postmodernidad*<sup>2</sup>.

Si la conjunción del Ser y del Pensar a través del “bucle de retroalimentación” de la Historia (“La Historia es una canción que se canta entera”, decía Ortega) ha sido *formalmente* el Valor absoluto de Occidente, su *contenido* tendrá que coincidir por fuerza con esa forma (de lo contrario, no podríamos hablar de “absoluto”). Pero habrá de ser coincidente, como es obvio, por vía negativa, excluyente de lo Otro (si no, tendríamos una mísera tautología). En efecto, ¿qué es lo que puede impedir esa deseada conjunción? Respuesta, formulada con la mayor abstracción posible: el Mal. Así que, por esta parte, y al igual que todos los valores coinciden en un único Valor (Ser = Pensar), los diversos males (antes divididos en físicos, metafísicos y morales) coincidirán indudablemente en uno, irreversible: la Muerte.

### 2.2.1. De cómo agruparse todos en la lucha final

Todas las culturas han sabido integrar en su *modus vivendi* el hecho de la muerte (ya sea como absorción y disolución en el Cosmos divino, como restauración de desequilibrios cósmicos, como sacrificio o como orgía de reabsorción por destrucción: el *potlatch*, etc.).

Todas, menos Occidente (seguramente obsesionado por ser justamente “el Paraje de la Tarde”, del morir del Día). Ahora bien, hay para empezar dos tipos de muerte: la física y “natural”, paradigmáticamente ejemplificada en los Patriarcas bíblicos, que morían “saciados de vivir”, y la violenta. Y de esta última, aterroriza en grado sumo —como forma absoluta de muerte y negación total del Valor—, la muerte colectiva y organizada, es decir, la Guerra, porque esta contradice abiertamente el ideal de cumplida identidad colectiva (al límite, como Humanidad) al cual se debiera encaminar la Historia como a su final: la Paz Perpetua.

La idea absoluta de la Paz Perpetua (“el bien supremo sobre la Tierra”, la llamaba Kant) no es, pues, sino la inversión de la Guerra: esa Paz condensaría dentro de sí tan intensa fuerza que sería hasta capaz de “matar” violenta, definitiva y súbitamente a la mismísima “Muerte”. Ya con estos términos se presenta empero una doble paradoja: en primer lugar, a la Paz definitiva sólo se puede llegar por una Guerra definitiva, ya que el lado natural, “salvaje”, de los hombres, que establece diferencias insalvables entre ellos, es una impronta imborrable que la Cultura puede dulcificar y persuadir, pero no destruir por entero (el egoísmo sería así la raíz de todo mal; también, pues, de la Guerra, llevada a cabo por Individuos colectivos —los Pueblos— para mejor subvenir a sus necesidades naturales). Pero además, si eliminamos la base natural de los individuos, su “Rendición” completa equivaldría a su destrucción completa. La única salida astuta de la Razón sería dominar a la Naturaleza exterior, física, para que se pusiera a disposición del Hombre Civilizado. Esa dominación se lleva a cabo idealmente mediante el conocimiento de las Leyes que rigen a esa Naturaleza (“natura non nisi parendo vincitur”, decía Bacon) y realmente mediante el trabajo, que, si se planifica y plasma en la Máquina, se convierte en técnica. Sin embargo, no es tan fácil dominar a la naturaleza interiorizada, o sea a ese fluido manojó de instintos, deseos y pasiones que constituyen el

“fondo” del individuo. Con esa dificultad se presenta, además, la segunda paradoja: la Razón-Valor, y las Ideas en que ella se despliega, son ideales, y por tanto impotentes contra el “ánimo” del individuo (eran en cambio eficaces contra lo externo, porque el hombre concreto, *singular*, se hace cargo de ellas y las lleva a efecto, convencido de que redundan en su propio beneficio esa *abstracción* que “mata” primero a la naturaleza al disponerla científicamente, para luego tratarla como un “bien” legalmente intercambiable a través de contratos regulados por el *derecho*). A la naturaleza interior, humana, sólo se la puede *persuadir* —nunca dominar—, mostrándole los beneficios resultantes de la deposición del “egoísmo”, haciendo ver la importancia del *sacrificio* por una Causa que, aun ideal, podrá redundar en su provecho, en el de su prole o en el del grupo al que pertenece.

#### 2.2.1.1. El Estado: sacrificio a conciencia

¿Qué motivos de persuasión pueden ser tan poderosos como para pedir al individuo singular que haga donación —al extremo— de su propia vida, o bien que destruya una vida ajena? La antigüedad greco-romana había descubierto uno, relativamente eficaz: la idea de *Patria* como un *particular* colectivo, en cuyas leyes estaba inmerso el individuo como pez en el agua. A este respecto, la consigna “Todo por la Patria” es absolutamente “clásica”. Sólo la *pólis* (ese soberano ser viviente) es realmente un “individuo”, no los miembros que componen ese organismo<sup>53</sup>. La fuerza de persuasión de esta idea estaba en el hecho negativo de que, fuera de la *pólis*, el hombre dejaba de ser *libre*, y podía por ende ser muerto o esclavizado. Pero ella perdió toda su fuerza cuando la combinación del Cristianismo y del Imperio Romano sustituyeron la idea de sujeción del singular a leyes particulares (fuera de las cuales puede este perder la libertad e incluso la vida) por la sujeción interna de la *conciencia* a la Palabra

que promete un Reino que no es de este mundo (y condena con una Muerte eterna, superior a la natural, a quien no experimente esa *metánoia*) y el sometimiento externo a una ley abstracta, formal e *igualitaria* (justamente la del Derecho Civil y Penal), enderezada a la defensa de la propiedad privada. Esta doble solución dividió, empero, al *singular* concreto en dos mitades difícilmente conciliables: por la primera, el individuo estaba realmente dispuesto a ofrendar su vida (pero no a matar —todavía— en nombre de la idea cristiana de Salvación de la Muerte Eterna, frente a la cual la muerte física era despreciable: un mero *tránsito*).

Esa “ofrenda” dejaba pues que siguiera existiendo el mundo de “ahí fuera”, intacto. Por fortuna, pensarían algunos. Si se llevara radicalmente a efecto la doctrina cristiana, la sociedad se autodestruiría. Baste recordar algunos preceptos: vivir como los lirios del campo o las aves del cielo —olvidando que los lirios viven de la transformación de la tierra, el agua y la luz, o que las aves “roban” el fruto del trabajo del campesino—, o dar todo el dinero a los pobres: si el reparto es equitativo, se diluye como gota en el mar; si no lo es, hace injustamente a los unos ricos —sin esfuerzo por su parte— y mantiene a los otros en la desigualdad. Así pues, la idea cristiana (la solución “interior”) va directamente en contra de la idea del derecho, basada en la propiedad y el trabajo. Por otra parte, esta última idea es por definición ineficaz para pedir el sacrificio al individuo (la *persona* jurídica). Este puede muy bien ordenar la muerte violenta a quien pretenda arrebatarle sus propiedades, ¡pero no morir por ellas, ya que entonces cesaría el goce posesivo, en el que consiste justamente su vida! ¿Cómo va a persuadir entonces una persona a otra (jurídicamente igual a la primera) que mate en su nombre? La solución, realmente genial, es la invención del *futuro*. Se pide al individuo que sacrifique su vida *en nombre* de la supervivencia de su familia, de su grupo y, al límite, de la Humanidad entera (o sea: de las *personas* futuras).

Sólo que, de este modo, la paradoja llega a extremos insoporables, en lugar de resolverse. Interiormente, la idea cristiana de la salvación *individual*, singular, de las garras de la Muerte Eterna, choca con la idea tardorromana de la salvación colectiva, *universal*, de las garras de la Muerte Futura (estando ambas Muertes enderezadas a borrar del individuo el miedo a la muerte física, que en cualquier momento puede hacer acto de *presencia*). Dos Muertes enfrentadas entre sí y a la vez enfrentadas conjuntamente a la muerte concreta, de la que ellas son *abstracción*. La solución, aunque difícil (y en la resolución de la dificultad estriba el desarrollo de la Edad Moderna), sólo podía consistir en una metamorfosis de la conciencia cristiana *singular* y de la persona jurídica *universal*, a través de la “invención” de un Ser *particular* que unificara en sí la fuerza de la idea cristiana del sacrificio (por esa idea, el individuo estaba voluntariamente dispuesto a morir, siguiendo el ejemplo del Redentor) y la propia del Derecho de propiedad (idea por la cual el individuo estaba voluntariamente dispuesto a matar, o a que mataran en su nombre). Esa “invención” es, naturalmente, el *Estado*, el cual recoge en sí mítica-mente la fuerza natural —ya vencida— de la “Patria” de la *Civitas* clásica, transformándola como *Natio* y presentándose, así disfrazado, como el nuevo Individuo que dispone de la vida y muerte de lo singular. Ahora bien, para ser absolutamente eficaz en este punto, necesita aglutinar igualmente la otra fuerza, no menos mítica (la del sacrificio religioso), integrando a esa fuerza —organizada en Iglesia— dentro de sí mismo (tal fue la solución inglesa, como antes —y ahora de nuevo, con fuerza cada vez mayor— fuera la islámica).

#### 2.2.1.2. De la “noble” acción de morir y matar como principio de individuación

Es evidente, sin embargo, que ambos Poderes estaban necesariamente abocados a la lucha. La Iglesia no puede ocuparse solamente

del interior, de eso llamado “alma”, porque ese interior sólo existe si *expresado* exteriormente, en una conducta que contradice radicalmente a la exigida por el Estado, a saber: la promoción y defensa de la propiedad. Una solución del conflicto —bien precaria— consistió en que los Poderes fácticos, estatales, ofrecieran el disfrute de parte de las excedencias del trabajo a la Iglesia, a cambio de que esta mantuviera sujetos a los trabajadores en un estadio “natural”, campesino. Pero, evidentemente, ello destruía por dentro el principio *universalista* e *igualitario* del Estado, cuya base formal es la igualdad jurídica ante la Ley, mientras que la material es la conversión del trabajador en propietario. La otra solución, más eficaz y “moderna”, consistió en *aunar* lo que Iglesia y Estado habían separado, reparando así la esquizofrenia del individuo, interiormente atento a la salvación de su alma y desatento a la de su cuerpo, mientras que exteriormente invertía los respetos. ¡Había que restañar esa escisión! La vía a seguir era, por lo demás, clara: la prometida y siempre pospuesta Segunda Venida del Individuo Divino para salvar eternamente a los individuos humanos había de ser sustituida por una definitiva venida del Individuo Colectivo, a saber: el Estado-Nación, revestido míticamente de la idea clásica de “Patria”, y por tanto capaz de regular la muerte física. Y de la misma manera que Cristo habría sido un Individuo de valor infinito, porque había sido capaz de morir por salvar a los demás individuos en Dios, así la *Nation* una e indivisible debía estar dispuesta a morir (a través de la muerte individual de los *enfants de la Patrie*) para redimir en el futuro a la entera Humanidad, de la cual era ella Modelo y Guía.

Ya tenemos, pues, a las dos grandes Fuerzas enfrentadas: por un lado la coyunda del Trono y el Altar: *l'infâme*, que debe ser violentamente destruido en una Guerra Definitiva en nombre de la Humanidad (en nombre de un Futuro sin Muerte), y, del otro, la República, gracias a la cual todos los miembros se reconocen como “Fraternidad”, la cual exige el generoso sacrificio de estos en nom-

bre de la futura "Igualdad", para salvar una ya adquirida "Libertad" en la que se reconciliarían quiasmáticamente los antiguos opuestos: el sujeto *moral*, capaz de dar su vida —como el cristiano— y el propietario, capaz de quitar la vida con tal de preservar, no sólo su derecho, sino el de todos. La conciencia cristiana se exterioriza así como *citoyen* y la persona jurídica toma conciencia de clase: el *bourgeois*. Claro está que el problema radicaba justamente en la identificación en el individuo singular de esas dos abstracciones *universales* y sin embargo contrapuestas: ¡La Guerra contra el Antiguo Régimen no puede tener éxito haciendo que una parte de la población (la parte antes cristiana, y ahora ciudadana) se deje matar —como si fuera al matadero— y que otra parte distinta (a saber: la persona jurídica, ahora convertida en burgués) mate u ordene matar, mientras pretende a su vez permanecer incólume! ¡Cada individuo ha de ser a la vez burgués y ciudadano, inescindiblemente! O, dicho polémicamente: debe estar dispuesto a morir singularmente (en nombre de una abstracción: la Patria común, que "hermana" y aglutina) y a matar a otros singulares, es decir, al Enemigo (otra abstracción neutra: todo el que no es *enfant de la Patrie*).

### 2.3. A la redención por la Revolución

¿Cómo lograr esa identificación? Obviamente, con las mismas armas —pero refinadas— que tan buen resultado habían dado al Infame (la unión del Príncipe y la Iglesia): la promesa de redención *future* del individuo; en este caso, la promesa de convertir en *burgués*, en propietario, a quien todavía no lo era. ¡La Igualdad prometida otrora para después de la Muerte a los "fieles hermanos en Cristo" se prometía ahora para los hijos de los "fieles hermanos en la República"! Pero mientras que en un caso se desplazaba esa Igualdad al Cielo, la República prometió (si lograba triunfar definitivamente, o sea, si se convertía en República Universal) esa Igualdad para este

Mundo: la fuerza de la Redención consistía ahora en la promesa de hacer del "siervo de la gleba" un burgués propietario (a través del honrado trabajo, regulado jurídicamente), si aceptaba correr como *citoyen* el riesgo de la Guerra (si él no sobrevivía, al menos gozarían de ese estatuto las generaciones futuras). La Guerra Final se convirtió así en una *promoción de la existencia*: los individuos eran promovidos de Plebe (la *canaille* volteriana) a Pueblo, pasando así de estar sujetos a la Naturaleza a convertirse en sujetos *de* derechos y propiedades, liberándose entonces definitivamente de esa Necesidad que sabía a Muerte y convirtiendo a aquella Naturaleza —mediante su metamorfosis jurídica y tecnocientífica— en una "segunda Naturaleza": la Nación, promotora de Humanidad a través de su organización política (el Estado democrático).

#### 2.3.1. La nueva Tríada Capitolina

De este modo, el Valor supremo se desplegó en tres grandes Ideas: la Libertad (propia de una Singularidad reconciliada), la Igualdad (la Universalidad soñada, que habría de ganarse para siempre mediante la Guerra, *ad litem* igualmente universal, mundial), y la Fraternidad (primero entre *citoyens*, pero extendida enseguida por medio de una *Déclaration de Droits* a todos los Hombres que quisieran serlo de veras, o sea: a *citoyens* de una Particularidad —el Estado— en trance de convertirse en Universalidad —la Humanidad por fin reconciliada— a través del sacrificio generoso de la Nación, metamorfoseada en fuerza mundial que libraría la Guerra Definitiva, Internacional, bajo la consigna: "Agrupémonos todos —ya no sólo los "hijos de la Patria"— en la Lucha Final"). El Silogismo funcionó muy bien, al principio. A saber: la Singularidad pasa a Universalidad a través del "término medio" de la Particularidad Estatal: primero Francia, luego el "Socialismo en un solo país". Pero acabó siendo inservible porque reproducía, cada vez con mayor crudeza, la parado-

ja de la que había nacido: mientras hubo campesinos ansiosos de promoción burguesa (o sea de transformarse en propietarios y ciudadanos) a los que mandar a la Guerra, estaba cantado el éxito contra las viejas fuerzas (que mandaban a esos campesinos a la muerte sin más promesa que la de una Igualdad transmundana; algo que dejaba *saeculum naturalmente* las relaciones intocadas). Pero cuando los campesinos, “promovidos” a trabajadores, fueron convertidos en una neutra “mano de obra”, en trabajadores al servicio de máquinas cuya posesión estaba en manos de un burgués transformado en capitalista, esas Ideas se revelaron inadecuadas y empezaron a “luchar” entre sí por intermedio —como los dioses homéricos— de masas, redoblada y éticamente “naturales”, que se dejaban seducir por el predominio de una de las Ideas sobre las otras.

Así, la idea de Libertad pretendió erigirse en suprema por el expediente de prometer *igualmente* una participación en el Universal concreto (la Máquina productiva) y en los goces resultantes del buen uso de la Máquina (ya no productos naturales, sino *bienes de consumo*, productos en serie, maquinales), mientras aflojaba en cambio los lazos de la particular “Fraternidad” —representada por el Estado— en nombre de la libre competencia y la economía de mercado. La Libertad revolucionaria se convirtió así en Liberalismo. La Igualdad, en cambio, se arrogó la supremacía recurriendo a una represión de la Libertad (“Libertad, ¿para qué?”, decía Lenin) o desplazándola *ad calendas graecas*, cuando tras la Apocatástasis final se hubiera restaurado aquí en la tierra el Paraíso Perdido (que en el ínterin se habría refugiado en el Cielo cristiano, al que los más avisados supieron agradecer los servicios prestados); endureció, en cambio, la particularidad estatal, ya que el Estado Socialista, férreamente planificado, habría de ser el Modelo a través del cual se consiguiera la Igualdad: la redención de toda la Humanidad. Así, la Igualdad revolucionaria se transformó en Comunismo. Y por último, la Fraternidad reprimió la Igualdad en fa-

vor de la Particularidad —como no podía ser menos, siendo esta su raíz lógica—, promoviendo en cambio una Libertad *sui generis*: la libertad externa de Individuos fuertes, con tal de que acataran la Ley interna, emanada del Individuo que encarnaba *naturalmente* a la Nación y que por ello había de ser Guía y Caudillo de los demás: es el paroxismo de lo que Hegel llamara ya “libertad germánica”. Esta Fraternidad excluyente, pero visceralmente muy eficaz respecto a la identificación interna de los “hijos de la Patria”, se convirtió así en Fascismo.

### 2.3.2. Que nuestra guerra incivil no fue sólo cuestión de Ideas

Cada una de esas Ideas pretendía ser absoluta, de manera que las otras dos se derivaran de ella y se subsumieran en ella. Por lo tanto, la contienda resultante tuvo que ser una Guerra Mundial: la única merecedora de este nombre (la llamada Primera Guerra consistió todavía en la liquidación de los restos del Antiguo Régimen: los anquilosados Imperios, repetidos ya como una farsa —piénsese en el Segundo Imperio Napoleónico, en el Otomano o en el Austro-Húngaro, con su sabor a opereta).

Esta verdadera tragedia (el Ocaso de los Nuevos Dioses) conoció sin embargo un Preludio sangriento: la guerra civil española<sup>54</sup>. Aquí, las Ideas encontradas mandaron a la muerte a las nuevas fuerzas “naturales” (recuérdese que las Ideas son abstractas y, por ende, de suyo impotentes si alguien no persuade en su nombre al individuo “natural” a que se reconozca en ellas y se sacrifique por ellas): las masas trabajadoras, concienciadas y dispuestas a morir por la República (con todos sus inacabables matices, resultado de la combinatoria entre Ideas: liberalismo, socialdemocracia, anarquismo, trotskismo, etc.); sólo que, del otro lado, los individuos dispuestos a dar su vida no habían alcanzado por lo general el nuevo estadio ético-natural de confrontación (a saber: trabajadores proletarios frente

al burgués capitalista), sino que se encontraban embebidos aún en el Viejo Régimen. En realidad, este Movimiento Nacional de Liberación (¡es curioso lo acomodaticio de las etiquetas!) no representaba siquiera al Fascismo, con cuya terminología y folklore se limitó a coquetear o a ponerlo como horizonte futuro de “redención”, sino a las fuerzas conjuntadas del Viejo Régimen: una base de terratenientes, un Ejército todavía potente, curtido en las últimas escaramuzas de las guerras coloniales por mantener un decrepito Imperio, y una Iglesia aún muy operativa entre el campesinado.

Es obvio que el llamado “franquismo” no fue en sus inicios sino un *nacionalcatolicismo* que ahogó enseguida las veleidades más genuinamente fascistas (representadas por la Falange), y que luego supo pragmáticamente situarse del lado del Liberalismo frente al Comunismo, en la llamada Guerra Fría. En una palabra, dolorosa: la República fracasó en la guerra porque ya había fracasado antes, en la paz. En realidad, la Muerte que triunfó en España era la vieja muerte “natural”, aliada con el miedo a la Muerte eterna. En España no pudo entrar por entonces —ni expandirse como un vapor letal sobre las anquilosadas tradiciones y costumbres— la Muerte fría y uniformizadora del entendimiento burgués, que en los modernos Estados Nacionales había sujetado bajo su yugo a la primera muerte y hecho desvanecerse como pálida sombra a la segunda (o sea a la Muerte eterna del alma), a base de reforzar la autonomía jurídica y moral de los sujetos por el lado interior y de lanzarlos como productores maquinistas al goce del consumo por el lado exterior.

La tragedia de nuestra Guerra estriba justamente en que los caídos de uno y otro bando lo hicieron o bien por una República con síntomas de descomposición interna y sólo en las leyes adaptada a los nuevos tiempos, mas no en la realización fáctica de esas leyes, o bien cayendo “por Dios y por España”: unos ideales estos que difícilmente podían ser realmente interiorizados por los combatientes (en cuanto sujetos morales, libres y autónomos, o en cuanto verda-

deros “hijos de la Patria”, con igualdad por tanto de derechos), sino sólo alentados exteriormente. Si no resultaron ineficaces, ello se debió a que enseguida muchos de los “nacionalistas” triunfadores se sirvieron de tales abstracciones para ajustar cuentas con su herida y humillada “primera” Naturaleza, la única que realmente estaba a su nivel: la Naturaleza de la sangre y del territorio (más vale no traducir en alemán estas expresiones). ¿De qué valió tanta sangre, vertida generosamente por los individuos singulares?

La ironía de la identidad del individuo es siempre la misma. Por ser tal: individuo, tiene otros individuos fuera de él; pero cada uno de ellos cree que sólo él es realmente individuo, *fin en sí*, y que todos los demás deben convertirse en *medios* a él sometidos. De modo que ha de luchar contra todos los demás individuos. Ahora bien, si los mata ya no puede ser reconocido por ellos y deja entonces de ser él mismo un individuo. Y si los deja con vida ha de emplear constantemente la fuerza contra ellos para que no se rebelen (con lo cual, toda su atención está puesta en los otros, y no en sí, de modo que deja igualmente de ser “individuo”), o bien ha de degradarlos al nivel de “útiles” en su provecho (pero entonces, tampoco es un verdadero “individuo”, porque por las propiedades no se reconoce a un “individuo”, sino sólo a alguien más o menos igual —en el plano cuantitativo de la posesión de riquezas—). De este angustioso *impasse*, propio de la “libertad teutona” ya denunciada por Hegel, sólo se sale “templando” esa excluyente Libertad individual mediante la Idea de Fraternidad. ¡Sólo que entonces se reproduce la misma dialéctica, ahora al nivel de Guerra Mundial!

Justamente para salir de esa vía muerta (o más bien letal) había propuesto Kant su imperativo categórico (absolutización expansiva en lo moral del principio jurídico de igualdad formal ante la Ley). El imperativo estaba enderezado precisamente a la disolución del “individuo”, cuya primera y en el fondo única pasión es la “libertad eterna”, y —al ser puramente formal, y por tanto universal— *debiera*

hacer que el individuo quedase sometido —degradado y demonizado como fondo “patológico— a la *persona*, la cual ha negado reflexivamente esa primera libertad incurvándola sobre sí hasta hacerla “libertad interna”: respeto a la Ley. Ese respeto es ya la simbólica Muerte (intelectual, formal y universal) de la muerte (individual, material y singular). Y no hay que olvidar que el último gran republicano en ofrendar su vida por ese ideal, don Julián Besteiro, era *kantiano* (tradujo los *Prolegómenos*). Pero desgraciadamente la realidad fáctica española no estuvo a la altura de los Ideales en cuyo nombre se batieron los dos bandos (¡ni siquiera a la altura del Ideal Fascista!).

#### 2.4. Los terrores del *cyborg*

La II Guerra Mundial fue en cambio, en un cierto sentido, la realización de esa soñada “Guerra Final”. En ella, las potencias éticas por cuya supremacía se combatía sí estaban firmemente arraigadas en la “segunda naturaleza” de los individuos. Y tras su trágico desenlace, la llamada Guerra Fría parece haber probado la superioridad del Liberalismo frente al Comunismo. Así, la *pax americana* sería, por fin, la realización de aquello que empezara en los albores de Occidente y se concretara en los tres grandes ideales de la Revolución Francesa. De hecho, la operación histórica habrá de ser vista como perfecta por todos aquellos que crean en cuenta que tal Revolución estaba destinada ya *ab initio* al fracaso, y que la única verdadera Revolución fue la Americana, de 1776. Occidente ha reconocido, por fin, al guía que ha de llevarlo a la igualdad (de consumo maquinista) y a la fraternidad (un mundo de repúblicas libres, “hermanadas” justamente en una Organización de Naciones Unidas que sería la continuación “natural” de la victoriosa Organización “política”, ahora dominante a nivel mundial: los Estados Unidos de América). *Ya no habrá más Guerras*. Estamos necesariamente abocados —tras

algunos sobresaltos— al Fin de la Historia. La Paz Perpetua de propietarios-trabajadores-consumidores. Nos acercamos al sueño de la extensión planetaria del *american way of life*.

Sólo que la realidad es bien otra. La Guerra continúa, metamorfoseada, al igual que se ha transformado en profundidad el Nuevo Occidente —geográficamente, cada vez más “oriental”— en algo difícilmente reconocible desde los valores —ahora ya, en su ocaso— del viejo Occidente (esto es de Europa). Entonces, ¿qué especie de Guerra es posible dentro del esquema *postoccidental*, propuesto como modelo *igualitario* para la Humanidad? Con la expansión universal del modelo de la subjetividad supuestamente libre (en realidad, “enchufada” mediáticamente a una miríada de comunicaciones que luchan entre sí por conseguir efímeros espacios de existencia virtual) han desaparecido los individuos realmente libres. Lógicamente hablando, ya no hay Singularidad. Lo que vuelve ahora —y los *media* se apresuran a captar y difundir ese “cuerpo astral”, ese aura inconsútil— es el espectro del individuo, que sirve de ejemplo negativo y premonición de lo que *no debe hacer* el *cyborg* protésico, posburgués, posindustrial, posmoderno y así toda una serie de postrimerías, y cuya imagen —entre exangüe y ominosa— necesita sin embargo consumir el posburgués incesantemente —como una “naturaleza” mantenida en constante reanimación artificial—, a fin de dar a su cuerpo cansado una sombra de identidad y mantener así un remedo de *memoria propia*.

##### 2.4.1. El terrorismo, delirio de la Libertad

Este nuevo guerrero (o mejor, guerrillero) de una Libertad exacerbada, postsingular, esta delirante forma pseudológica es el *terrorista*. Es evidente por demás que contra esta figura *hiperromántica* (el refugio —deformado sarcásticamente— de la “parte maldita” de Bataille) es imposible luchar con ventaja por parte del Orden. Es más, la victoria

(no desde luego la lucha) es indeseable, ya que el terrorismo mantiene en circulación un caudal signico —y no sólo monetario— que cubre la radical ausencia de acontecimientos significativos, a través de la muerte de pseudoindividuos posburgueses por parte de hiperindividuos posfascistas (en el sentido lógico del Particularismo, sin atención necesaria a un programa político determinado). Por ambos lados, la *liquidación de esas existencias* en el mercado de la imagen es tal que ellas son convertidas a su vez en imagen, recordando así a quienes “pagan sus impuestos” que la Naturaleza está ya “dentro” y que por ello es preciso un Orden (el cual vive a su vez de la promoción del desorden). Por ambos lados, *saldos* de la realidad (también hay rebajas *postventas*). Esto, por lo que se refiere a la conversión de la existencia *singular y libre* en una “existencia en plaza”.

#### 2.4.2. La revuelta de las etnias:

##### devaluación de la Igualdad ante la Fraternidad

Ahora bien, ¿qué tipo de Guerra puede temer Occidente —o mejor, la Red occidental de comunicación y consumo electrónico de imágenes— por lo que hace a la idea de Igualdad? Obviamente, la resultante de la descomposición de tal idea en las potencias que antes se guiaban fundamentalmente por ella. La descomposición de la URSS libera, por ejemplo, una variopinta pluralidad de etnias, antes sólo superficialmente “barnizadas” de la ideología comunista, y que ahora saltan violentamente a la luz del sol, agrupándose además, naturalmente, bajo una renovada y vieja Ideología sustitutoria, pero tan creyente o más que el socialismo en la Igualdad, con independencia de razas, etnias, lenguajes y tradiciones. Sólo una cosa pide esa Potencia Espiritual: la igualdad en la Fe. Esta nueva-vieja Fe (que poco tiene que ver con la refinada civilización islámica de la Edad Media) empieza también a introducirse en el corazón del Sistema y a formar quistes inasimilables en las grandes metrópolis de Europa y

los EE UU, cruzando su figura con la del terrorista y amenazando así por dentro y por fuera con la invasión de Occidente... gracias a la fuerza de las armas vendidas por el propio Occidente. Pavorosa se alza así la figura de una nueva y más poderosa Muerte abstracta, que ha vencido a su modo el miedo a la muerte natural, “física”, y utiliza esa energía en su favor. Los musulmanes no tienen nada que perder, ni siquiera cadenas, porque el Islam no está formado de individuos (tal como nosotros los *entendíamos*), sino sólo de masas enfervorizadas y deseosas de morir por él, y de matar cuando el Santo Nombre sea profanado (recuérdese el *fatwa*, inoculado como una sutil enfermedad viral por las venas telemáticas de Occidente).

Y por último, ¿qué se hizo del ideal de la Fraternidad, de ese “término medio” particular que, en cuanto Estado-Nación (un término que en su propia composición señala ya esa mediación entre lo universal y el individuo), permitía las guerras internacionales entre los países “civilizados” y a la vez, por implosión, generaba Guerras Civiles en pugna por la consecución de un determinado tipo de Estado? De algo podemos estar seguros, al menos: ya no habrá, en términos de Modernidad, más Guerras Civiles. La española fue la última. Lo que ahora encontramos —como fenómeno tan reciente que debemos importar para él un americanismo: *etnicidad*— es la conversión de los particularismos, otrora estatales, en *etnias*. Este complejo colectivo no designa simplemente una agrupación racial (de hecho, casi todas las etnias están mezcladas), sino una conjunción —no por difusa menos eficaz simbólicamente— de creencias, tradiciones y estructuras de parentesco relativamente comunes que constituyen los restos o desechos de los flecos de los viejos Imperios (casi como islotes a la deriva, tras el naufragio general de estos). Ciertamente, muchas de estas etnias (sobre todo las resultantes de la descomposición de la URSS) caen en la órbita igualitaria y universalista del Islam. Pero otras —por caso paradigmático, las que constituyen el magma actual de la ex Yugoslavia— se aferran a su parti-

cularidad (sostenida y fomentada a distancia, desde luego, por Estados Nacionales supervivientes, o al menos por su sombra, como es el caso de la relación de Serbia con Rusia) y luchan entre sí, intentando aniquilar a un contrario que hoy se encuentra diseminado casi *microfísicamente* por entre el tejido (o más bien, la maraña) de las distintas etnias, confundidas antes de grado o por fuerza en virtud de la voluntad de un Individuo para hacer de ellas un Estado (importación del culto fascista a la personalidad poderosa, dentro del socialismo: como fue el caso de Tito). También es obvia al respecto la impotencia de las sarcásticamente llamadas “potencias” occidentales para resolver este conflicto. Y no sólo por la dificultad intrínseca que acarrearía su finalización (los ejércitos de la ONU pueden limitarse, a lo más, a separar a los contendientes, pero el odio pervive entre ellos, aumentado si cabe), sino porque esas potencias se aprovechan —Occidente lo aprovecha todo, y sobre todo la violencia mortal— de ese terrible estado de laceración del tejido social, primero para seguir manteniendo sus áreas de influencia y, en segundo lugar, para que escarmienten en cabeza ajena (todavía) los viejos Estados Nacionales que, como España sin ir más lejos, ven peligrar su identidad y soberanía (cada vez más exangües, como debe ser en este virtual —y un tanto esperpéntico— Fin del Mundo) por el auge de los separatismos en su seno.

### 2.5. La Muerte como Espectáculo

Y fuera en fin del circuito propiamente vétero-occidental (si me es permitida la expresión) quedan los jirones, hechos pedazos, de las viejas colonias, “emancipadas” graciosamente tras la Guerra Mundial y convertidas en Estados que sólo teóricamente pueden llamarse así, y que ahora se entregan a crueles guerras interétnicas (las cuales, como en la ex Yugoslavia, no dejan de estar hipócritamente alentadas por las “grandes potencias” que están ya al servicio de las

multinacionales del armamento), mientras los occidentales oscilan entre el espanto, la gratitud por no ser negro y africano (con la consiguiente sumisión al Orden, para evitar la invasión de estos seres desesperados, o al menos para establecer “cordones sanitarios” entre ellos y la “gente de bien”), y un secreto regocijo morboso por la contemplación mediática del Gran Espectáculo de la migración forzosa de millones de personas, por las matanzas puntualmente servidas por los *media* y, en fin, por la conversión de la Muerte en el único espectáculo que todavía puede excitar al descendiente de los revolucionarios que cantaban *La Marsellesa* por las sendas de Europa en nombre de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Y ahora, cuando estamos al otro lado de ese segundo Milenio que, al menos en “Occidente”, pareció perder al cabo todo sabor —y todo saber— *quiliástico*, ya no es posible decir, con Virgilio: “Sunt lacrimae rerum”. ¿Los simulacros lloran?

### 3. La administración de la violencia

¿Qué reino escogeré?

¿Elegiré un reino celestial?

¿Elegiré un reino terrenal?

Si escojo un reino terrenal, durará poco tiempo,

Mientras que un reino celestial durará por toda la

[eternidad.

Todo fue sagrado; todo, honroso.

Y la bondad de Dios se ha hecho manifiesta<sup>55</sup>.

#### 3.1. La historia interminable: los Balcanes

Si dejamos a un lado los conflictos derivados de la descomposición de la antigua URSS, especialmente en Chechenia, la difícil conciliación étnica y religiosa en la actual Macedonia, y las aventuras a las

que el “amigo americano” arrastra *velis nolis a sus* aliados de la OTAN, no hay guerra en Europa. Pero la ha habido recientemente, y puede estallar de nuevo en cualquier instante (un esbirro del depuesto Milosevic acaba de asesinar —en marzo de 2003— al Primer Ministro de Serbia). Tan pavorosa situación es vista por los ciudadanos de la Unión Europea como una mancha, como algo vergonzoso —casi una enfermedad venérea— que debiera ocultarse pudorosamente. La muy reciente guerra de los Balcanes ha suscitado en el ciudadano medio, más que una santa indignación seguida de impotencia —un tanto resentida, porque él ya sabe de sobra quién es el que de verdad manda—, una molesta perplejidad, y hasta vergüenza. Siguiendo un viejo centralismo geohistórico, ese ciudadano se escandaliza por el hecho de que tales cosas sucedan en Europa, o sea: en el “cabo”, en la “cabeza” del mundo (Valéry y Derrida *dixerunt*); y además pasado ya el umbral del año 2000, cuarenta años después de la llegada a la Luna, de la revolución del PC y demás maravillas. Ante esta situación, a quien se dedica a la filosofía (sin pretender por ello arrogarse el título —a la vez grandilocuente y *demodé*— de “filósofo”) se le ocurre simplemente dar el consabido “paso atrás” o, si se quiere, ejercitar más o menos desmañadamente un *regressus transcendentalis*, y preguntarse: ¿qué significa eso de “Europa”? Pues sólo si nos enfrentamos de nuevo a esa pregunta podrá luego uno preguntarse si los Balcanes forman parte de Europa, y si algunas de sus gentes viven realmente en el siglo XXI *después de Cristo*.

### 3.1.1. Retorno a la pregunta: ¿Qué es Europa?

Según mi manera de ver, ser “europeo” significa: *libre circulación* de ideas, hombres y mercancías. Sentirse en todas partes *como* en casa, justo porque *no* se está en la propia casa. Que el espíritu ama la colonia, pues la patria lo devoraría: son las palabras inmortales de

Hölderlin que hicimos nuestras casi al comienzo de esta investigación<sup>56</sup>, cuyo nombre pisotearan, por un lado, quienes se llamaban a sí mismos, justamente, *nacionalistas* y *socialistas*: los creyentes en la patria como “Nación”, como si fueran árboles que chuparan de un *humus* hecho sólo para ellos; cuyo nombre quisieron borrar de todo vocabulario afectivo, por otro lado, los fanáticos de la “Sociedad”, olvidadizos de que esta se da sólo en el cruce y en el mestizaje: de palabras, de culturas y de sangre.

Seguramente no hay que ponerse muy “metafísico” para definir a Europa como una Idea, y no como un continente o un conjunto de pueblos. Somos los herederos de una inestable conjunción de tradiciones. En primer lugar, la proveniente del mundo griego, con la primacía del *lógos* común a todos y superior a cada opinión individual. Está en los inicios de nuestra civilización: “Debemos seguir lo común (*tôi xynôî*), o sea lo de todos (*koinôî*); sin embargo, a pesar de que el *lógos* sea lo común, los muchos (*hoî polloi*) viven como si tuvieran un interior propio (*idían phrónesin*)”<sup>57</sup>. Después, la herencia de las religiones del Libro, con su *deus absconditus*: pura negación abstracta de lo dado, que lleva al hombre a sentir desconfianza respecto a su propia tierra: Yavéh, Aláh o el Padre cristiano es Aquel Fondo inescrutable e insondable que dice “no” a toda tradición o enraizamiento particular: aquello que exige el éxodo... y la *ecúmene*: la tradición del Libro —frente a la de la *autotochnía*— es en este sentido, radicalmente, una *anti-tradición*. Como cumplimentador de esta idea, pero *interiorizándola* y *centrándola* singularmente en un Hombre señalado, estaría el cristianismo *paulino-agustiniano*, con su descubrimiento de la individualidad y la subjetividad, más allá de toda pertenencia a pueblo, etnia o clan; y, por último, esas ideas se difundirán a lo largo y ancho del Imperio Romano, gracias a la idea de *ciudadanía* común (frente al resto: los bárbaros) y a la imposición del Derecho Romano, que regula las relaciones de propiedad. Como hemos tenido ocasión de examinar, Hegel y Ortega añadirán que el crisol de to-

das esas tradiciones vendrá dado por las invasiones *germánicas*, insistiendo (con prevención el primero y entusiasmo el segundo) en la *libertas teutonica* (la libertad externa individual) aportada por esas migraciones. Yo no estaría tan seguro de ello, empero: baste recordar la organización social bárbara en torno a las *Sippen* o clanes.

En suma, se siente "europeo" —con independencia del sitio geográfico en que circunstancialmente se halle— todo aquel que cree en primer lugar en una razón universal (también la creencia en la razón es una *fe*; la más fuerte de todas: es la fe que pretende acabar con todas las creencias), pero expresable sólo a través de idiomas (en ello está ya la paradoja: "idioma" es lo *particular*), no sólo empero traducibles entre sí, sino en el interior de cada lengua, y aun dentro de cada individuo. Estos tres modos de "traducción" *sensu lato* impulsan a su vez: 1) a la negociación entre distintos pueblos a través de figuras *mediadoras*, de "traductores" capaces de sentir y pensar dentro de "ontologías" diversas, y aun antitéticas; el mejor ejemplo al respecto es el del mismísimo fundador del cristianismo: Pablo, que era judío de etnia pero habitaba en Siria, *cives romanus* pero de cultura y lengua griega, y en suma un "varón hecho de carne" (*aner sarkós*) pero que exhortaba a todos a convertirse en "hombres —con independencia del sexo— espirituales" (*anthropoí pneumatikoí*); 2) a la constante comunicación intersubjetiva de los individuos de una comunidad histórica, ya que la verdad se encuentra sólo en el intercambio de ideas, en el *diálogo*, lo que implica la renuncia a la violencia, o al menos la delegación de esta en un *judex* superior, depositario de la *ley* común; y 3) al constante escrutinio interior, el diálogo del alma consigo misma, que decía Platón, ya que nadie puede estar seguro de lo que el *lógos* le dicta, vertidos como están ya irremediablemente los pensamientos en palabras.

En segundo lugar, es "europeo" aquel que desconfía de la naturaleza, y aun de la propia tierra natal, al considerarlas —a ellas, y a las costumbres y usos de ellas emanados— como algo impuesto, al-

go que no es resultado de su propia acción, y que tiende por ello a "levantar el vuelo", azacaneado como está por esa nostalgia de sentirse en todas partes como en casa (Novalis), precisamente porque su "casa" es su *infancia*, para siempre perdida; y más: el útero materno, confortable pero letal, como una tumba viviente. Europeo es aquel que —de acuerdo a las duras palabras de Cristo— no cree en padres ni hermanos de sangre, sino que sólo tiene por familiares y allegados a aquellos que *comulgan* con la Palabra de salvación: de salvación... de todo lo *inmanente*, de todo aquello que pueda *fijar* al hombre a un suelo determinado haciéndolo sedentario, tan "vegetal" como las gramíneas que él cuida. De ahí su ansia *hermenéutica*, que lo empuja consecuentemente a entregarse, en el sentido más amplio del término, al *commercium*, a establecer contratos entre pueblos y etnias diferentes y a "traducir" bienes en mercancías mediante la palabra, el cálculo y el dinero (tres aspectos de la misma "cosa" o *Sache*). En este sentido, el precursor del hombre cristiano-romano y, por ende, *katholikós*, es sin duda el *fenicio*, que *extravierte* y "cosifica" lo que el inquieto judío siente por dentro, a saber: que su "reino" está en el viaje, que él es *homo viator*. Para el fenicio, vivir, estar pegado a la tierra, no es necesario: *navegar es necesario*<sup>58</sup>.

En tercer lugar, "europeo" es aquel que centra esos valores en su propia persona, individual e inalienable. Aquel que se tiene por *fin en sí mismo*, de acuerdo al famoso apotegma kantiano, y que por ello se cree legitimado para otorgar a todo lo demás un *precio*. Y por último, la Idea de Europa se expande *in indefinitum* al establecerse una nueva y paradójica conjunción: de un lado la del Derecho romano, que tiende a la universalidad abstracta y al dominio reglamentado de la tierra mediante la propiedad privada, fijada en contratos, y del otro la de la *particularidad* de las hordas bárbaras, que tienden a concretar la universalidad judeo-romana en pueblos determinados, en conjuntos de *Sippen* precariamente ligados a una figura rectora y *representativa*, elegida por el pueblo.

### 3.1.2. La religión islámica y la vieja Europa

Fortificado, por así decir, con esas ideas, cualquier “buen europeo” tiene todo el derecho de seguir extrañado ante la “barbarie” de los Balcanes. ¿Cómo es posible —se dice— que esas cosas puedan pasar en Europa, después de tantos campos ensangrentados, ciudades reventadas y países devastados? Una salida fácil del problema consistiría en argüir que aquellas guerras no han tenido lugar en “Europa”, sino en el *continente* europeo, en un suelo parcialmente ocupado por poblaciones de confesión musulmana. Pues mientras que a esos países que llamamos hoy “España” o “Italia” les fue dado desembarazarse de la presencia islámica (lo cual, hay que insistir, no ha de verse necesariamente como un “progreso”) en la Edad Media, a los pueblos del Sureste de nuestro continente les ocurriría exactamente lo contrario. Mientras que “España” libraba su batalla definitiva con los árabes en las llanuras jienenses del Salado (1348), en esa misma fecha caía el reino húngaro bajo el poder otomano (¡hasta 1689, el año en que se publicaron los *Principia* de Newton!) y el príncipe serbio Lazar caía derrotado ante los turcos en 1389, en la batalla de Polje, o sea en las afueras de Pristina, la actual capital de Kosovo. Serbia pudo “reconquistar” Kosovo sólo en 1912, mientras que la reconquista española finaliza en 1492: justo a tiempo para transformarse en un Estado-Nación (con la consiguiente expulsión de judíos y moriscos).

Y es que, aunque, obviamente, los turcos no sean árabes, sí son de religión musulmana. Y esta, a mi ver (lamento no ser “políticamente correcto”), choca frontalmente con las ideas que han configurado “Europa”, a saber:

1) la razón, el *lógos*, es identificado en el Islam con una lengua privilegiada: el árabe, que es presuntamente la hablada por el mismísimo Dios. Ciertamente, también los judíos creen que su lengua es sagrada: la única verdadera. Pero lo que nosotros llamamos “Anti-

Testamento” está formado por narraciones diversas, escritas por hombres distintos en épocas distintas (por más que todos ellos estuvieran “inspirados”). Por el contrario, el *Korán* ha sido dictado por Aláh a Mahoma: lo que él contiene son las *ipsissima verba Dei*, dadas una vez y para siempre a todos los hombres, en un lugar y un tiempo únicos que, por ende, son *sagrados*. De ahí que todos los pueblos de la tierra hayan de seguir *ad pedem litterae* el mensaje, con independencia de etnias, costumbres o idiomas: triunfo de una abstracción universal que se quiere paradójica y violentamente unida a un hombre singular (Mahoma), a un lugar singular (La Meca, tras la destrucción de los ídolos de la Kaaba, dejando sólo —y ello es bien significativo— un compacto monolito *negro*), a una fecha singular (622 d.C., justa y fatídicamente por la misma época en que croatas y serbios irrumpen en los Balcanes), y a un pueblo particular: el árabe.

2) Mientras que el Islam lleva al extremo el ideal semita del monoteísmo y la trascendencia, promete contradictoriamente a los creyentes un “reino” *post mortem* en el que la naturaleza exterior (tal como la conocemos) se hallaría absolutamente dominada, pero en beneficio de la naturaleza interior, es decir: del placer (aunque obviamente se admitan grados: desde el sensible para “los muchos” al espiritual para el sufí, por ejemplo); un placer fijado por lo demás según las normas del Pueblo Elegido como capitán de la ecumenización: el pueblo árabe.

3) Frente a la libertad individual, en el Islam se privilegia: “una solidaridad parental a la cual corresponde una fuerza constitutiva de la subjetividad (“soy padre, luego existo”), y una solidaridad anamnésica o del reconocimiento a sus ancestros, a sus antepasados”<sup>59</sup>. De este manera, el único individuo relevante es el *pater familias*, con lo que el papel de la mujer y de los hijos resulta absolutamente difuminado (lo cual es, dicho sea de paso, causa de no pocas tensiones entre los trabajadores turcos de Alemania y sus familias, educados como están los hijos al estilo europeo).

Y: 4) el creyente en el Islam (palabra que significa justamente "unión") no puede creer en el Derecho universal para todos los hombres, ya que estos se dividen —por lo menos— en creyentes e infieles. Como es lógico: si la Palabra divina está ya dada de una vez y para siempre, aquellos que no quieran acogerse a ella serán réprobos, y en ningún caso podrán gozar de los derechos del musulmán. Ello implica, en primer lugar, un ansia de dominio universal, comenzada con la *Hégira*; por tanto, la división entre naciones y Estados será vista siempre por el musulmán como algo artificial e impuesto. Y en segundo lugar, supone la imposibilidad de crear un Mercado libre y mundial: la idea misma del capitalismo repugna al musulmán, por cuanto la dominación de la naturaleza con ánimo de lucro y la conversión (primero, simbólica; y después real, a través de la tecnología) de su carácter multiforme y variopinto en una grisalla moldeable matemáticamente y por medio de aparatos desvía la atención de lo único importante: el estudio del Korán y de sus glosas. Dígase lo mismo de la típica división de poderes en Europa: la religión como asunto privado, y el Estado con leyes autónomas, puramente civiles. Recuérdese al respecto la famosa anécdota (*se non vera, ben trovata*) del dilema de Osmán con respecto al triste destino de la biblioteca de Alejandría: "Si todos estos libros dicen la verdad, están de más, porque la Verdad única está contenida ya en el Korán. Y si no la dicen (como indica su misma pluralidad), serán superfluos con mayor razón. Luego en todo caso deben ser quemados". De modo que no es extraño que el Islam haya sido visto siempre en Europa como una amenaza.

Al respecto, no puede uno sino maravillarse de la buena intención de nuestros políticos, y de quienes los surten de teoría, cuando, para no encallar en la *Scylla* del "choque de civilizaciones" (*clash of civilizations*, la expresión de Samuel Huntington empleada en un artículo del *Foreign Affairs* de 1993, y repetida *ad nauseam* desde el atentado del 11 de septiembre de 2001), se aferran al *Caribdis* de una Europa "cosmopolita y laica" (como si ambas nociones no des-

cendieran directamente de la *secularización* de ideas cristianas) en la que se integrarían sin mayor problema los "demócratas musulmanes"<sup>60</sup>. ¿Puede explicar entonces la diferencia de religiones (y por ende, de cosmovisiones) el conflicto crónico de los Balcanes? Puede hacerlo, pero sólo en parte. Téngase en cuenta el fraccionamiento de la Cristiandad en la Edad Moderna, y la consiguiente —aunque lenta— "satelización" de las áreas de influencia balcánicas. Así, mientras Eslovenia se encuentra hoy tendida (ventajosamente, por lo demás) entre Italia y el recuerdo de la suave dominación austríaca, Croacia es una punta de lanza de los intereses alemanes, mientras que Serbia fue y es considerada por el Imperio Ruso como prolongación casi natural de su etnia, cultura y confesión hacia el Mediterráneo (lo mismo intentaría con Grecia, siendo frenada en este caso por los intereses conjuntos de Francia, Alemania e Inglaterra). Por su parte, Bosnia, Kosovo, la Vojvodina y Albania siguen siendo musulmanes, salvo por la ocupación del norte de Kosovo por parte de 30.000 serbios ortodoxos en 1689, como resultado de una frustrada invasión de Austria. Tras el hundimiento conjunto de los tres grandes Imperios del Este: el ruso, el austro-húngaro y el otomano (provocado justamente por el atentado de Sarajevo contra el Archiduque Franz Ferdinand, con la consiguiente entrada en la guerra de Rusia y Francia como apoyo a los serbios), y luego del breve período de entreguerras, toda la zona, salvo Grecia y, naturalmente, la "modernizada" Turquía de Kemal Atatürk, caerá en poder de los ejércitos soviéticos, no sin el decisivo apoyo prestado por los heroicos partisanos yugoeslavos, cuando aún merecería la pena dar la vida por el advenimiento del socialismo.

El Mariscal Josip Broz Tito fundará una confederación de estados, otorgando la secesión de Kosovo como región autónoma respecto de Serbia, y limitando así el nacionalismo de esta. Pero tras su muerte en 1980, y a pesar de los esfuerzos ulteriores de 15 representantes de países no alineados por evitar la guerra entre los anti-

guos estados federales (1991), se consolida la expansión militar de Serbia, con el apoyo del antiguo ejército federal. Albania, por su parte, regida por Enver Hoxa en el período “de hierro” (como bastión maoísta en el flanco Oeste de los Balcanes), se disgregará luego en multitud de mafias, ocasionando el dramático éxodo de albaneses a Italia. Hay que señalar, por su relevancia, que Albania es hoy una nación dividida, como los kurdos o, si se quiere, como los vascos y catalanes. El 90% de la población de Kosovo es de origen albanés, como lo es igualmente el Noroeste de Macedonia. El dato no es baladí, ya que la Unión Europea vio alzarse por un momento, junto al sueño de la Gran Serbia, el de una Gran Albania musulmana. El momento elegido para la expansión serbia no podía ser más oportuno: las potencias aliadas de la OTAN estaban entonces entretenidas con la Guerra del Golfo. La Unión Europea se limitó a imponer sanciones económicas a la nueva “Yugoeslavia”, mientras que la ONU desechara el envío de “cascos azules” a la zona.

### 3.1.3. *Kosovo direct*

Centrémonos ahora en Kosovo. Sólo un año después de la muerte de Tito, se decreta allí el estado de excepción. En 1987 estalla abiertamente el conflicto entre la mayoría albanesa y la creciente imposición serbia. El presidente serbio, Ivan Stambolic, envía a Slobodan Milosevic (hasta entonces, representante del gobierno en Belgrado, y poco conocido por los serbios de Kosovo) a la región. Es el desencadenante definitivo. El 24 de abril de 1987, en Polje, la ciudad derrotada 600 años antes, miles de serbios se arremolinan en torno a Milosevic, cuando este se encamina a la Casa de la Cultura. La policía intenta disolver a los manifestantes, que responden arrojando piedras. En un golpe de audacia genial (literalmente, un golpe de Estado), Milosevic se pone súbitamente del lado de los miles de serbios y pronuncia la frase que reanimará todo su maltrecho orgullo:

“¡Desde ahora, nadie se atreverá a rechazaros por la fuerza!”. Comienza la campaña del terror. En 1989 disuelve Milosevic la autonomía de Kosovo y la Vojvodina, y al año siguiente disuelve todas las instituciones estatales: gobierno, parlamento, etc. en Kosovo. En fin, en 1991 se separan definitivamente Eslovenia y Croacia de Yugoslavia. Ahora Serbia, como antes hiciera la Alemania nazi con su política de *Lebensraum*, intentará unir por la fuerza las áreas de Croacia, Bosnia y Kosovo habitadas por serbios.

Pero mientras que con Croacia y Bosnia se logrará una redefinición de fronteras, Serbia nunca aceptará la existencia de un Kosovo independiente: allí está la cuna de la nación, allí fueron derrotados por los turcos hace 600 años y por ello la zona es considerada como “sagrada” por este pujante nacionalismo, análogamente a la “reconquistada” Jerusalén-Este por parte de los israelíes. El problema no es tan sólo, desde luego, religioso. Según el informe “From Crisis to a Permanent Solution”, elaborado en noviembre de 1997 por el *European Action Council for Peace in the Balkans* y el *Public International Law & Policy Group*, sólo la décima parte de la población kosovar (de 150.000 a 200.000 personas) es serbia. Además, la tasa de población musulmana sobrepasa en tal grado a la ortodoxa serbia que, de seguir así las cosas, en el 2020 la etnia serbia estaría en minoría dentro de toda la nueva (y capitidismínuida) Federación Yugoslava. De ahí la presión sobre la población musulmana: desde 1990 y hasta la gran diáspora, más de medio millón de albanos-kosovares habían emigrado a Macedonia y otros países, huyendo de la “limpieza étnica”, mientras que los intentos de “recolonización” por parte serbia han sido vanos. Los recursos del —valga el juego de palabras— no-nato país (minería, sobre todo) se concentran en el norte, y los albanos-kosovares han sido expulsados de todo cargo público, antes de verse obligados al exilio, o a la muerte. Las tres cuartas partes de la población albanesa de Kosovo vivían en 1997 de la economía sumergida, y fundamentalmente de las ayudas enviadas por familiares en el extranjero.

Por otra parte, sólo la extrema degradación en que ha caído Albania ha impedido la formación de una potencia antagonista en la región. Hay ya tantos albaneses fuera de ese pequeño país como dentro: además de los 3,4 millones de habitantes de ese Estado, 2 millones viven (o vivían) en Kosovo; unos 600.000 en Macedonia Occidental, y unos 60.000 en Montenegro, además de minorías en el sur de Serbia, en el norte de Grecia y en otros países de Europa.

Todos conocemos por lo demás la "solución" al final adoptada por la OTAN: bajo el mando —como siempre— de las fuerzas estadounidenses, se ha ocupado el país, intentando acabar a la vez con el UCK y con los (escasos) movimientos serbios de resistencia, y haciendo que regrese la población a un país desolado. Y para lograr esto, se han sucedido antes —en la guerra "unilateral" más extraña que haya acontecido jamás— oleadas de bombardeos contra Belgrado y otras poblaciones serbias, dejando intacto el potencial armado del país agresor. Realmente, apenas cabría hablar aquí de "guerra" (ya que no ha habido confrontación entre dos ejércitos), sino de castigo —psicológico, sobre todo— a una población civil, centrándose los blancos en objetivos estratégicos —para empezar, la televisión— y "equivocándose" de vez en cuando los sofisticados aviones atacantes, para hacer ver a la población lo que sucedería de verdad, si "ellos" quisieran. Da la impresión de que los americanos querían que la situación se "pudriera" lentamente desde dentro, repitiendo la estrategia de la Guerra del Golfo, de 1991. Este es el primer conflicto en el que las fuerzas agresoras no sufren apenas bajas, y en el que además se ofrecen disculpas —por hipócritas que sean: recuérdese el bombardeo a la embajada china— cuando algún misil cae en una zona civil. ¿Cómo puede entenderse esta inédita forma de conflicto?

Esta es una "guerra" iniciada por los medios de comunicación de masas (la televisión serbia, azuzando a la población a reclamar derechos "históricos" de hace seis siglos), seguida por ellos, y termi-

nada por ellos. Detrás de esos medios está la opinión pública, no sólo de los países afectados, sino de Estados Unidos, cuya población no habría aceptado jamás —después de la experiencia de Vietnam— que sus soldados cayeran por defender los derechos de ignotos musulmanes en un irredento rincón de Europa. ¿Y la propia Unión Europea? Esta ha contribuido de grado a una doble operación de desgaste de un posible poder futuro: tanto la Gran Serbia ortodoxa (con Rusia al fondo) como la Gran Albania musulmana (con el integrismo islámico detrás) han dejado de ser pesadillas para convertirse en ensoñaciones imposibles de algunos exaltados. Es mejor vivir con una infección crónica en el costado Sureste (casi como la sangría de los barberos del siglo dieciocho) que dejar irrumpir la sombra de Rusia (sometida igualmente a un proceso de autoputrefacción) como una punta de lanza dirigida a *Mitteleuropa*. Y sobre todo, es necesario evitar el "contagio" del islamismo integrista en Turquía, que funciona ahora como tabique o "colchón" sanitario (este es otro muro o "telón" del que nadie habla) que protege el flanco europeo de una extensión de la "peste" musulmana (igual función tienen por lo demás Egipto e Israel, a pesar de su aparente enemistad). Turquía y, por ende, Europa se verían en serias dificultades si pudiera constituirse una Gran Albania, con lo que el antiguo imperio otomano se vería asediado por las potencias que antes dominara, y que ahora, paradójicamente, estarían ansiosas de restablecer, no sólo el antiguo *status quo*, sino la prístina pureza del Islam.

Todo esto suena bastante cínico, la verdad; pero el filósofo no debiera —y menos hoy— dedicarse a urdir bellas palabras. Ya lo hacen politólogos y tecnócratas por él. Más bien debe acogerse a la divisa de Spinoza: *nec ridere, nec lugere neque detestari, sed intelligere*. Se dice en efecto que Europa no ha podido intervenir en los Balcanes, y que, cuando casi a regañadientes lo ha hecho, ha sido bajo la *umbrella* de Estados Unidos. Pero, mirándolo con algo de

frialidad (por más que la moral convencional proteste), no parece sino que tampoco *quisiera* intervenir en el conflicto. La vieja *balance of power*, derivada todavía del Congreso de Versalles de 1815, se resentiría por ello. Y además, existe una suerte de fatalismo parecido al de muchos intelectuales de los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, cuando se creía en el triunfo final e ineluctable del socialismo a escala mundial. Ahora, en cambio, con respecto al triunfo del neoliberalismo y de la economía libre de mercado se da el mismo fenómeno de aquiescencia. ¿Acaso iba a propiciar la Unión Europea un resurgimiento del Islam en suelo propio, alentando las ansias nacionalistas y reprimiendo la revancha serbia? ¿Qué ocurriría entonces con los movimientos de liberación internos a los países miembros, como la ETA en el País Vasco, el IRA en Irlanda del Norte, o los nuevos brotes de irredentismo en Bretaña o Córcega? ¿Qué destino correría el delirio de la Padania, cuando por fin se ha logrado una solución satisfactoria al problema del Alto Adige? ¿Y qué decir respecto a las minorías de Rumania, Hungría o Eslovaquia, por no hablar del conflicto latente en Grecia, siempre sitiada: al Noroeste por Macedonia y al Este por Turquía? Además, cuando esos conflictos hayan dejado tras de sí países calcinados y devastados, tras el derramamiento de tanta sangre, siempre habrá empresas (muchas de ellas, filiales de multinacionales estadounidenses o asiáticas) dispuestas a colaborar “abnegadamente” en la reconstrucción de esos países, al igual que se hiciera en la Italia postfascista o en la Alemania postnazi.

### 3.2. La paz empieza por la educación de los ejércitos

Como sabemos, Kant y Nietzsche soñaron una vez, con demasiado optimismo, sobre la *disolución* de todos los ejércitos nacionales como condición necesaria para el establecimiento de la paz perpetua. Habrá que esperar *ad calendas graecas* para que tal disolución tenga

lugar. Y sin embargo, un hecho asombroso está acaeciendo en las llamadas “naciones civilizadas”, a saber: la profesionalización de las fuerzas armadas y, por ende, su disminución en fuerzas de tierra (los sufridos “infantes”), sustituidas por novedosos ingenios electrónicos. Los viejos y, en su tiempo, gloriosos ejércitos formados, ya no por levas, sino en virtud del servicio militar obligatorio, pueden darse por desaparecidos. ¿Por qué? En primer lugar, pocos creen ya en la *Nación una e indivisible*, y menos están dispuestos a dar “la vida por la Patria”. Casi todos —y los políticos, en cabeza— estamos al cabo de la calle: salvo los valores afectivos de apego al terruño (eso que los alemanes llaman *Heimat*), que poco tiene que ver con la *Vaterland* del Estado-Nación, en donde la “tierra” ha sido más bien esquilada por las grandes urbes modernas o bien convertida en Parques Nacionales para recreo del turista o para reserva de recursos naturales<sup>61</sup>, los valores hoy en boga son justamente los *civiles*, esto es: los propios del *urbanita* (que diría Frank Lloyd Wright). Y el urbanita madrileño, con poco manejo que tenga del inglés, se encuentra más a gusto en Nueva York, Londres o Milán que en Villanueva de la Serena o en Fisciano. Por lo demás, mínimos conocimientos de economía, o simplemente la contemplación de los rótulos de las fábricas (con su conmovedor *SmithBeechamKline España*) o grandes almacenes (*Carrefour*, *C & A*) dejan claro quién manda: no el Estado-Nación, sino el consorcio formado por las grandes multinacionales, extendido como una red ganglionaria por toda la haz del planeta. Heidegger tenía más razón de la que pensaba al hablar del *Gestell*, ese armazón *acéfalo*. Y con respecto a la cultura, todo se encuentra hoy *americanizado*: de arriba (por ejemplo señero, el *Guggenheim* de Bilbao) abajo (por caso, *Spiderman* o *Daredevil*, para no hablar de los telefilms). Los tecnificados y sofisticados ejércitos ingresan en una estructura militar ya descaradamente guiada desde el Pentágono, y se aprestan a “misiones humanitarias”, según los intereses del Patrón. Cuanto más se habla de “humanitario” (por cierto, hasta las

catástrofes bélicas son tildadas así) menos existe el hombre, al menos ese extraño *homo viator* forjado por la imaginación europea.

### 3.3. Adiós a las guerras convencionales

Habida cuenta de este doble *standard de moralidad* de los dos tipos de ejército (o tres, si contamos a los guerrilleros junto a los “profesionales” y los “tercermundistas”), una conclusión se impone, por paradójica que parezca, a saber: las *guerras*, tal como las hemos conocido y sufrido, tienden a desaparecer por completo. Las tres formas de guerra que Kant estudiara han quedado obsoletas:

1) Las guerras de *exterminio*, típicamente coloniales, para apoderarse de materia bruta necesaria para la Metrópolis, sumiendo a la población nativa en la esclavitud, no tienen ya sentido. Ese trabajo sucio lo hacen ya los cuadros y las élites gobernantes, formadas en Europa y, sobre todo, en los Estados Unidos. Al contrario, los países del llamado Tercer Mundo (habrá que inventar otra denominación, ahora que falta el “Segundo”) están deseando verse “invasidos” por multinacionales que exploten recursos para los que ellos no están preparados. La mayoría de la población de las *ex-colonias* suspiraría por una vuelta de la antigua potencia. Y de todas formas, ya está la *Commonwealth* o la Federación de Países Francófonos para que, al menos tangencialmente, reciban algún beneficio esos países del comercio en la UE. Ojalá, piensan por demás los mexicanos, que se cumplieran de verdad los acuerdos del GATT con Estados Unidos y Canadá, aunque fuera para mitigar la corrupción reinante.

2) Las guerras de *conquista*, que en su día habrían tenido —según Kant— un papel beneficioso: empujar a la migración de pueblos, para cumplir el gran sueño de la *ecumene*, se han tornado hoy exactamente en su contrario. A las grandes potencias no se les ocurre invadir ningún país: ¿para qué, si ya están dentro mediante la

economía, el control de armamento y la formación de dirigentes “dóciles” a sus intereses? Son más bien las masas famélicas las que intentan conquistar el bastión de la UE, o de Estados Unidos, por los métodos más variopintos y fraudulentos, huyendo, no ya de la opresión política, sino simplemente del hambre. Ciertamente, en los países atrasados podría darse una situación cercana a la conquista, pero con enormes problemas de orden jurídico internacional para establecer esa definición. ¿Es la “limpieza étnica” de Kosovo por parte de Serbia una “conquista”, cuando ni siquiera los serbios quieren acomodarse en esa región? Los *kibbuzs* de Israel, en las tierras de los palestinos, ¿pueden considerarse como una conquista, o como una “reconquista”? Y cuando fuerzas paramilitares de Indonesia se niegan a reconocer el resultado de la votación de Timor-Leste, mientras que el gobierno de Yakarta farfulla débiles excusas y promete hacer “todo lo posible”, mientras se masaca a la población, ¿es eso una “conquista”, o la actuación de “elementos descontrolados”? El orden mundial, a duras penas establecido primero por las cinco potencias con derecho a veto en la ONU, y ahora por los “Siete” países industrializados, por un lado, y por la potencia militar estadounidense, por otro, ha decidido el mantenimiento —como dijimos, en la mayoría de los casos absolutamente arbitrario y artificial— de las fronteras existentes, de manera que desde ahora *todo* conflicto debería considerarse como un *asunto interno*: un principio que sólo es transgredido cuando los intereses de esas potencias están en juego, o cuando la opinión pública (dirigida por la televisión) piensa que ya está bien de sangre, y es necesario mandar allí “a nuestros muchachos”, pero para que luchen a distancia, como en la inexistente guerra contra Yugoslavia: una prolongación sangrienta y devastadora de los video-juegos, que luego servirá *ad nauseam* para fabricar películas y telefilms “patrióticos” (siendo la “patria”, claro está, la Humanidad entera, abnegadamente protegida por las fuerzas de Estados Unidos).

3) Las guerras de *prestigio*, promovidas por la megalomanía de dirigentes sin escrúpulos, simplemente para acrecentar su poder (y de paso, el de sus súbditos mejor situados en la industria, la banca y el ejército), no tienen hoy más sentido que el de las *Blitzkriege*, promovidas —en la mayor parte de los casos, intencionadamente— para hacer notar quién manda de verdad, y no sólo con respecto al país o región agredidos, sino sobre todo para avisar a los posibles rivales de que no intenten ponerse al mismo nivel que el agresor. La primera Guerra del Golfo (ya es necesario, lamentablemente, anteponer a la expresión un adjetivo numeral), iniciada, según rumores con fundamento, después de que Irak pidiera “permiso” a Washington —al fin, su antiguo patrón en la guerra contra Irán— para invadir Kuwait, es un buen ejemplo de guerra-relámpago de prestigio, establecida al menos a cuatro bandas (por usar un símil del billar): a) demostrar que no se puede atacar impunemente a un país “amigo”, y suministrador de petróleo; b) evitar el excesivo auge armamentístico de Irak y el consiguiente peligro de que estableciera su hegemonía en Oriente Medio, debilitándolo mas no hiriendo al régimen de muerte; c) mantener el control aéreo sobre la franja norte del país, al socaire de una supuesta ayuda a la sojuzgada población kurda; y d) mostrar a los países europeos que estos se hallan ya privados de toda fuerza decisoria (un caso que se ha repetido en Yugoslavia). Y es que nadie —al menos, nadie representativo— pretende hoy acrecentar su poder mediante la conquista militar, porque la invasión violenta ha sido sustituida ventajosamente por la ocupación industrial, con la elaboración *in situ* de semifabricados, con lo que las industrias “neocolonialistas” se evitan así conflictos laborales, mantienen salarios bajos, evitan en buena medida la “invasión” inversa (los antiguos colonizados, cayendo sobre la metrópoli, con lo que se dispara la espiral del racismo entre las capas pobres europeas) y “exportan” fuera de sus fronteras la contaminación y la destrucción medioambiental. ¿Qué necesidad existe hoy de ocupar

tierra alguna, ni de ganar “prestigio” por ello, cuando este se adquiere, no en los puestos directos de gobernación, sino en la capitania de las grandes empresas y la gran banca, y sobre todo mediante el control de los *mass media*? (y si no, pregúntese al *Cavaliere Berlusconi* en qué se basa su poder y prestigio).

#### 3.4. El “amigo americano” ya no es lo que era

De todas formas, la desaparición de esos tipos de guerra no garantiza en modo alguno un mundo en paz. Ni siquiera dentro del llamado “Occidente”. Por lo menos desde principios de los años setenta, en efecto, corre por Europa un cierto viento de fronda. La “ingrata” Europa (empezando por Francia, y por Alemania: que tanto debe a América, la cual primero la destruyó, para reconstruirla luego a su imagen y semejanza) empezó ya con su postmodernismo *nihilista* a distanciarse críticamente de las manifestaciones culturales paralelas en los *States*. Y peor aún: “el colapso (o cerrazón) del espíritu americano”<sup>62</sup> se habría debido a su “contagio” con tan peligrosas fórmulas: veneno disimulado tras el *charme* francés. Así que tarde o temprano había de tener lugar la colisión entre dos maneras de ser *cosmopolita*: la imperialmente globalizante, protagonizada en exclusiva por Estados Unidos (junto con un gobierno británico empeñado en jugar —peligrosamente— a dos bandas; dejó piadosamente en el olvido otras “adhesiones” coyunturales): un país de “crisol” en el que se privilegia la identidad nacional como fondo disolvente de toda diferencia (también en política exterior: *My country, right or wrong*; “Yo sigo a mi país, esté o no equivocado”), y esta nuestra Europa *in statu nascendi*, empeñada en mantener una difícil “biodiversidad”, orgullosa de su carácter plurinacional y, quizá, en camino de ofrecer al mundo algo hasta ahora inédito: un Estado confederado, descentralizado y estratificado en múltiples organizaciones co-nexas y ligadas transversalmente (de la nación a la región, de esta a

las grandes conurbaciones, de ahí a los municipios, etc.). Necesariamente, el choque dialéctico entre Estados Unidos y esta naciente Europa se está ya produciendo: bien entendido, en un plano, para empezar, *cultural*, que ya se está extendiendo a la concurrencia económica; y más tarde, plausiblemente, a una fuerza militar europea, un bloque compacto, integrado o no en la OTAN.

Desde luego, actualmente es indiscutible la hegemonía mundial, en el plano *geomilitar*, de Estados Unidos. Nada más lógico: ese país, formado por detritus de la vieja Europa, está consiguiendo —aunque a duras penas— *limpiar* culturalmente (ya que no étnicamente) los opuestos “negativos” de los grandes factores de construcción de la Idea de Europa. Pero eso justamente está alejando velozmente del “espíritu europeo” esa *cosmovisión*, de manera que casi es suficiente presentar *negativamente* los valores de que se ufana la Unión Europea para tener una idea aproximada de lo que está acaeciendo actualmente (a base de rearme moral) en el alma americana:

1) La razón universal, o sea la Ciencia y la Moral de la *political correctness*, no tienen ya que preocuparse por emanciparse trabajosamente de las distintas lenguas: a una sola Ciencia y Moral corresponde un único lenguaje, el inglés, como otrora sucediera con el latín en el Imperio Romano. Ciertamente, para el buen americano no deja de ser una amenaza la sombra avasalladora del “hispano” (con el llamado *spanglish* chicano), acompañada por el incremento en la tasa de nacimientos de esa población, de modo que en el corazón del nuevo Imperio se repite el fenómeno que atemoriza a los serbios, al igual que los alemanes están preocupados por la prole de los trabajadores (*Gastarbeiter*) turcos. Pero, al igual que Serbia, también Estados Unidos establece separaciones y filtros: sólo los “renegados” de su cultura, su etnia y su lengua (por más que lo oculten hipócritamente) son admitidos en las altas esferas de la Administración, y utilizados luego para tranquilizar a capas de la población cada vez más depauperadas. Los *States* son demasiado jóvenes y fuertes como para confiar en

disolver esos grumos —*in the long run*— en su *melting pot*: al fin, las viejas querellas, las hondas frustraciones tuvieron lugar lejos de sus fronteras. Little Big Horn es apenas un recuerdo para turistas nostálgicos de los films de John Ford. Compárese esa situación de dominio casi exclusivo del inglés y de la *american way of life* con la pervivencia de todas las lenguas nacionales en el seno de la UE.

2) La trascendencia hacia lo “espiritual” (ahora representado por las telecomunicaciones) y la desconfianza hacia lo natural e inmediato no necesitan estar ya depositadas en un Pueblo Elegido, porque los Estados Unidos no son un pueblo histórico, sino una amalgama de individuos precariamente ligados por intereses regidos por el Capital, y por el hecho de que los “fugitivos” han “quemado las naves”: ningún admitido a través de la barrera —simbolizada por la aduana de Statten Island— osaría volver atrás, salvo como turista, o como espectador de cine o televisión (véase *El hombre tranquilo*, naturalmente de John Ford, con su glorificación en colores de la vida campestre irlandesa); al respecto, y salvo la “disneylandización” de algunas ciudades, como San Francisco, todas las urbes de USA son parecidas entre sí: el mismo *down town*, con sus rascacielos; la misma campiña, con sus hotelitos de madera; la misma *veranda* y la misma decoración interior de las casas, muchas de ellas pertenecientes a la empresa que continuamente mueve a sus empleados de una esquina a otra de la Unión. Es el país de mayor movilización social, y a la vez el de máxima sedentarización: si no fuera por el paisaje y la temperatura (pero todo se andará), lo mismo daría estar en Arkansas o en Massachussets, en Indiana o en Florida. *Piétiner sur place*, llaman a eso los franceses. Aquí sí que se ha cumplido el sueño newtoniano-kantiano del espacio isomorfo, monótono hasta la exasperación.

3) Ningún país como Norteamérica glorifica tanto la libertad individual; cada *quisque* busca aquí el máximo beneficio y el mínimo gasto, con independencia de familia, etnia o confesión religiosa;

pero, faltos como están los americanos de reales *pulsiones internas*, de “demonios” interiores —salvo los que aportaran sus ancestros europeos, bien cubiertos de una espesa capa de mermelada de *mapple*— no tienen una verdadera *libertas teutonica* (fuese o no real) contra la que luchar internamente, de modo que esa libertad, regida como está por las leyes del mercado, acaba por parecerse a Antonia, de *Los Cuentos de Hoffmann*, o a *Coppelia*: Nada más cercano a la sospecha cartesiana que un *yuppie* norteamericano: debajo de las “capas y los sombreros” (léase hoy: debajo del traje gris, de la corbata y al extremo del *attaché*), ¿hay realmente hombres, con sus miedos y frustraciones, o sólo muñecos? Quienes no se acomodan al sistema acaban pegando tiros enloquecidos a familia, vecinos y curiosos en general —como si estuvieran contagiados de la rabia malaya—<sup>63</sup>, o disparando indiscriminadamente sobre colegiales en nombre del dulce Jesús y de su inminente Santo Advenimiento.

4) Nadie como Estados Unidos dice (o decía) preocuparse tanto de los derechos humanos —fuera de sus fronteras, se entiende— y de implantar por doquier la democracia; nadie tampoco glorifica tanto al libre Mercado Mundial de las democracias parlamentarias, hasta llegar a los desvaríos —alentados desde las alturas como artículo de exportación— de Francis Fukuyama y su “fin de la Historia”. *We won*. Eso es todo. Sólo que, como ocurriera otrora con Francia y con Haití (en la primera *Déclaration* de 1789), la Declaración Universal de 1948 reproduce más bien el ideal del *homo americanus*, junto con una política de *sticks and carrots* para amedrentar o “elevar” a los países en vías de desarrollo, o sea: a los despojos de los viejos imperios coloniales europeos.

### 3.5. El Eje del Mal: hacia el terror perpetuo

Pues bien, como es sabido (y hasta se ha sufrido), todas las consideraciones anteriores han sido vertiginosa y bruscamente puestas en

tela de juicio a partir de un evento que ha desquiciado violentamente toda la ordenación geopolítica de este incipiente siglo XXI. El 11 de septiembre de 2001, dos aviones americanos, secuestrados por activistas de la red islámica *Al Qaeda*, fueron estrellados contra las Torres Gemelas de Nueva York, en el Bajo Manhattan, mientras otro impactaba contra un ala del Pentágono, cerca de Washington, e incluso un cuarto avión se estrellaba en un bosque de Pennsylvania. Es verdad que en los años noventa, e incluso antes, se habían venido sucediendo actos terroristas (incluso de la misma organización), propiciados desde luego por el interminable conflicto (por llamarlo suavemente) entre palestinos e israelíes, por la disputa de Cachemira entre el Pakistán y la India, etc. Pero el hundimiento literalmente *a plomo* del *World Trade Center* ha dañado gravemente el orgullo de los Estados Unidos, nunca antes atacados dentro de su propio territorio (al fin, Pearl Harbor está en “las Filipinas”), ¡y menos aún por un puñado de fanáticos (bien organizados, eso sí), en lugar de serlo *al menos* por un Estado! El evento ha desatado una oleada de increíble *fanatismo patriótico* en Norteamérica —increíble, para un europeo—: se ha creado una cadena de televisión, *Our heroes*, que emite las veinticuatro horas del día films de hazañas bélicas y arengas de Bush Jr., o de anteriores presidentes y otros grandes hombres. En pueblos minúsculos del Estado de Nueva York, los coches circulan con banderitas, mientras que una versión de las mismas *king size* ondea, gallarda, delante de las casitas de madera. En la puerta de los bazares cuelga un *God bless America*. Y América necesita vengarse, *lavar* la afrenta.

Primero fue Afganistán el país agredido. Apenas para nada; tras la caída del régimen *talibán*, continúan los afganos con sus luchas intestinas entre tribus, bajo la escéptica mirada de los ocupantes norteamericanos. Por cierto, el estilo de teledifusión de esta operación de calcinamiento de uno de los países más pobres de la tierra fue radicalmente opuesta a la de la primera Guerra del Golfo. Todas las gran-

des manifestaciones de *pirotecnia* electrónica han sido suprimidas bajo una férrea censura, la cual sólo permitía ver las blancas trayectorias de cohetes en la noche, como si se tratase de una pobre verbena falta de gracia. Desde luego, la “operación de castigo” no ha servido para detener al cabecilla de *Al Qaeda*, Bin Laden, ni tampoco para desarticular su organización. Esta ha perpetrado desde entonces varios atentados, en Túnez, en el propio Afganistán, en Pakistán o en una discoteca de Bali (este, el más sangriento y sonado).

¿Cuál ha sido la reacción *natural* del gobierno norteamericano? Preparar en toda regla la invasión de Irak, que no está detrás —por lo que se sabe— de ningún acto terrorista, aunque sí padezca bajo la bota militar de un “tirano sanguinario”, antes utilizado por América en su guerra larvada con Irán. Por qué entonces allí? ¿Por qué no, por ejemplo, en la levantisca y residual Corea del Norte? Al fin va a tener razón Jean Baudrillard<sup>64</sup>, con su *boutade* de que Bush Jr. es el *clon* de su padre, al igual que la nueva Guerra será una repetición de la primera, sólo que no tendrá nada de *déjà vu*, porque los medios de comunicación americanos han aprendido enseguida que la visión de la sangre ajena —¿quién lo diría?— no fomenta el patriotismo propio. Sabidas son las “razones” de esta masacre anunciada: ese régimen corrupto y tiránico no cumple las resoluciones de la ONU sobre desarme de “armas de destrucción masiva”, según se advirtiera hace doce años a ese país, imponiéndole un bloqueo que ha llevado a su población a una situación gravísima de indigencia. También se aducen como razón del “ataque preventivo” supuestas conexiones entre el régimen iraquí y el terrorismo internacional (una relación que no ha podido ser probada, mientras que lo ha sido en cambio la falsificación de documentos por parte del servicio secreto británico para sostener esa implicación). ¿Qué puede buscar Estados Unidos en Irak, doce años después, salvo apoderarse del petróleo (en la zona del Golfo Pérsico se hallan dos tercios de las reservas mundiales de crudo), estableciendo en ese país un gobier-

no títere, al servicio de sus intereses en la zona? ¿No tendríamos así una síntesis de aquellos tres tipos de guerra (de exterminio, de conquista y de prestigio), antes desechados por obsoletos? Sin negar desde luego la plausibilidad de esas motivaciones, me resultan más convincentes —y de mayor calado filosófico, sin duda— las consideraciones de Jean Baudrillard al respecto, que yo interpretaré y modificaré ahora, un tanto a mi aire.

Para empezar, resulta bien significativo que, mientras los atentados del 11-S cumplen a la perfección la idea del *evento*, tal como se entiende en la filosofía francesa contemporánea (un suceso que corta bruscamente tanto el orden de los acontecimientos como la narración histórica en la que estos tenían sentido: en este caso, el *New Order* surgido tras el derrumbamiento del “socialismo real”), los preparativos de la invasión de Irak —anunciados *urbe et orbi* por los americanos— se presentan antitéticamente como la perfecta ejemplificación de un *acontecimiento* (o *Begebenheit*: algo así como un “suceso-donación de sentido”), tal como se emplea en la filosofía kantiana de la historia: una suerte de cumplimentación de una *fulfilling prophecy*, en virtud de la cual un *hecho significativo* se convierte en *signum rememorativum*, en el *prognostikon* de que “el mundo va bien”<sup>65</sup>. Así pues, *evento* contra *acontecimiento*: el 11-S de 2001 contra un día de la primavera de 2003<sup>66</sup>. El primero, imprevisible y hasta impensable. Por ello, como señala Baudrillard, se trata de un *evento imposible*. Sólo después de haber sucedido se intentan buscar trabajosamente —y sin demasiado éxito, a la verdad— las razones para que algo así haya sido *posible*. Se busca, pues, una *posibilidad* que otorgue *a posteriori* sentido a una *realidad inasimilable*. El segundo, en cambio, ha sido cuidadosamente programado, preparado, anticipado de todas las maneras posibles, hasta el punto de que *virtualmente* (a través de su teledifusión omnimoda) ya ha tenido lugar. Se han hecho imágenes de los bombardeos, de las trayectorias; se saben las horas en las que se rendirá Bagdad; están prepa-

radas las empresas de reconstrucción del país; en el Pentágono hay ya dispuesto un mapa del “nuevo” Oriente Medio, al igual que en 1914 se recomponía el mapa de Europa, en vista de una guerra breve, y definitiva. Se espera, pues, que una *realidad sin fallo, tropiezo ni mácula ponga en escena* algo cuyo sentido está exhaustivamente calculado *a priori*.

Lo que se espera, en definitiva, es que se cumpla la *profecía*. ¿Qué dice esta escritura *a priori* de la historia? Dice que, tras el hundimiento del bloque soviético, la historia y *su final* están para siempre en manos de América; dice que esta mantiene la hegemonía militar y cultural en el mundo entero, y que por lo tanto puede servir-se a placer de las instituciones internacionales, como la ONU, o abandonarlas a su suerte si no se pliegan a sus designios; dice que la *pax americana* exige estar por encima de cualquier convención —moral o meramente pragmática— que pueda impedir la expansión hegemónica del águila americana (de ahí el *boicot* al Tribunal Penal Internacional; de ahí la retención en la base de Guantánamo de prisioneros capturados en la guerra de Afganistán, a los que no se concede derecho alguno: ni siquiera a ser sometidos a un juicio, así fuere militar; de ahí también la exigencia de que sus soldados o agentes no puedan ser juzgados en el país donde actúen, aunque ello vaya contra la legalidad vigente).

Eso es lo que *dice* el acontecimiento anunciado, cuyas secuelas serán la “democratización” de Irak, la paz entre palestinos e israelíes y demás maravillas; como si, tras la lluvia de bombas, América volviera a pasar por la zona, “mil gracias derramando”. Pero, ¿qué es lo que *quiere decir* esa violenta y expeditiva ratificación de que “el género humano progresa hacia lo mejor”? Quiere decir que América no acepta que el 11-S haya existido; quiere decir que, siendo la afrenta *infinita* (como ocurría con el viejo pecado *mortal*), infinita habrá de ser la tarea (*Justicia infinita*, se llamaba la primera operación de “limpieza”) de desarme y aniquilación del *Eje del Mal*. Pues:

“El *Mal* es lo que acontece sin avisar y, por lo tanto, sin prevención posible”<sup>67</sup>. Por tanto, la operación bélica *generará previsiblemente* lo imprevisible: actos discontinuos de terrorismo, reproducidos en cualquier rincón del mundo y consentidos —o fomentados— por *rogue states*, y así *in crescendo*, como en una metástasis cancerosa. El deseo de un orden completo de seguridad en el mundo es el reverso del desorden *generalizado* en el mundo. Porque lo que se quiere, *per impossibile*, es acabar con todo *evento posible*, siendo así que la definición de “evento” es precisamente su *imposibilidad*, su ruptura (*stásis*: “rebelión, levantamiento”) del orden de los acontecimientos. De manera que el ansia de acabar de una vez por todas con la historia engendra procesos que tampoco pueden considerarse ya como estrictamente “históricos”, desde el momento en que estos —como una piedra en el estómago— impiden toda ordenación, toda comprensión de los sucesos. Más bien debiera hablarse de algo así como un *cortocircuito* narrativo, que exige una recomposición de la situación (una reescritura del pasado y una nueva expectativa de futuro), un cambio de marcha *sobre la marcha*.

¿Qué consecuencias puede tener esta incompatibilidad radical entre el *evento* y el *acontecimiento*, entre el 11-S y la segunda Guerra del Golfo? La más llamativa —también puesta de relieve por Baudrillard— es la desconexión del poder político respecto de la población. *El poder pierde la soberanía*, la legitimación de su autoridad. Si esa separación se veía venir en múltiples órdenes, ahora —tras las gigantescas manifestaciones de la opinión pública mundial— no puede ya ocultarse por más tiempo. Por lo demás, que es la propia población —y no sólo en Irak— la amenazada es algo que se puso ya de manifiesto en otro *evento* —silenciado tras los atentados de septiembre—: el de la cumbre del G-8 en Génova (entre el 19 y el 21 de julio de 2001), en donde los grupos “antiglobalización” fueron golpeados, perseguidos y detenidos *como si* fueran terroristas. Así, en nombre de la lucha contra un *fantasma* (producido, mante-

nido y promovido por la mala conciencia de Occidente), el poder del Imperio y de aquellos a los que arrastra (o se dejan conducir por él, como en el *fatum* estoico), se ejerce *directamente* contra la población civil de Estados supuestamente vicarios del terrorismo, fundamentalistas (o azuzados para que lo sean), utilizando armas de destrucción masiva como castigo por la posesión de ese “Estado canalla” de armas de destrucción masiva. Pero *indirectamente*, la violencia se dirige contra la propia población: porque, ya se sabe, la seguridad tiene un precio (una buena parte de la población ha interiorizado incluso de tal modo la amenaza terrorista que opta por someterse al *terror suave* de la violencia estatal, repitiendo como en jactatoria aquello de Goethe: “prefiero la injusticia al desorden”).

Una encuesta Eurobarómetro del ejecutivo comunitario europeo revela hasta qué punto esa incompatibilidad entre el *evento* (la amenaza fantasmal del terrorismo) y el *acontecimiento* (la *pax americana*) está produciendo efectos genuinamente *esquizoides* en la población de la Unión Europea<sup>68</sup>. El 82% de los encuestados teme que se produzcan atentados por parte del terrorismo islámico. Y a la vez, el 72% lamenta la proliferación de armas nucleares, biológicas o químicas (NBQ) por parte de las grandes potencias (porque luego, nadie sabe en qué manos van a caer esas armas, como si los traficantes fueran alienígenas). Sólo un 49% teme que vaya a haber una guerra convencional en Europa, mientras que a un 57% le preocupa que pueda estallar un conflicto mundial. Con respecto a América, el 54% de los europeos piensa que esa gran potencia tiene un papel decisivo en la lucha contra el terrorismo (sólo el 28% piensa lo contrario, mientras un 12% no se pronuncia). Pues bien, el 46% de los encuestados estima que Estados Unidos tiene un función *negativa* respecto al anhelo de paz en el mundo, mientras que sólo el 32% cree que esa función es *positiva*. Al mismo tiempo, los europeos exigen una política extranjera común —frente a la división entre el eje central París/Berlín y el periférico Londres/Madrid (y con

renuencia: Roma)—. Un 73% de los españoles comparte esa opinión (con el 80% de los italianos y el 74% de los alemanes). Sólo el Reino Unido revela una cierta coherencia al respecto, siguiendo la tradición del “espléndido aislamiento”... y de la alianza con Estados Unidos: únicamente el 38% de la población británica alienta una política europea común, mientras que un 41% lo rechaza.

Como se puede apreciar, especialmente en Italia y en España se corre el peligro grave de desconexión entre la opinión pública y la subordinación de sus gobernantes a una política dirigida desde Estados Unidos y marcada por los propios intereses americanos, con el descrédito añadido de las instituciones internacionales. La propia Unión Europea se encuentra en momentos especialmente difíciles, que podrían conducir incluso a una escisión, fomentada desde América con su distinción entre la “Vieja Europa” (encarnada sobre todo por la odiada Francia, miembro permanente del Consejo de Seguridad de la ONU y, por tanto, con derecho a veto) y la “Nueva Europa” (en la que brillan, *mirabile visu*, España, Bulgaria... ¡y los países del Este en trance de adhesión, resultantes de la descomposición del “colchón” protector de la Unión Soviética!). De este modo, no sólo queda debilitada la Unión. También se “devuelve la jugada” a Rusia, rodeándola (por no decir *sitiándola*) de aliados sumisos —al menos en apariencia— de los Estados Unidos, a fin de evitar zarpazos futuros de un oso que, por su extensión y valor estratégico, no renunciará a seguir siendo una potencia mundial. Cunde así una cierta desconfianza sobre los apenas neonatos miembros, los cuales, al entrar en la flamante “Europa de los 25” podrían sentir la tentación (o ser alentados a ello) de jugar el pérfido papel del *Caballo de Troya*.

¿Qué hacer? O mejor, remedando a Kant: ¿qué nos está permitido esperar a nosotros, los europeos? En todo caso, es evidente que entre los grandes bloques económico-culturales (Estados Unidos, Unión Europea más Rusia, Japón y... China) ya se ha logrado la “paz mundial”, aunque los conflictos estallen periódicamente en los bor-

des de esos bloques tectónicos y un tanto a la deriva (a pesar de sus anclajes geopolíticos y militares) que controlan económica y tecnológicamente el planeta, como siempre ensangrentado. Al respecto, la alusión ora a los “derechos humanos”, ora al “relativismo cultural” resulta más bien una *querelle de famille*, utilizada según conveniencia. La verdadera confrontación intercultural se está dando ya en el interior de Estados Unidos y de la Unión Europea. Lo cual, por otra parte, no es en absoluto nocivo. Es bien posible que en ambos bloques acabe por darse un fenómeno de catastrófica *implosión*, parecido al acontecido en los siglos IV y V d.C. con la mal llamada “invasión” de los bárbaros, es decir, cuando los pueblos acomodados dentro del *limes* del *Imperium*, y utilizados por este como colonos y “material” militar, se limitaron a tomar posesión de un mundo interiormente podrido por eso que G.B. Vico llamaría siglos después la “barbarie de la reflexión”.

Con una ventaja por lo que hace a Europa, con todo. Esta, como hemos señalado antes, ha aprendido durante siglos a convivir —las más de las veces, no pacíficamente— con sus vecinos y, así, a tolerar en su seno etnias bien distintas, confesiones diversas y regímenes de toda índole. De esa *confusio* ha salido el mapa (que *cambiando, descansa*) de la nueva Europa. Ella ha sabido administrar la violencia de manera más lenta y sutil que su joven y arrogante heredero: Estados Unidos. ¿Podrá digerir en cambio Norteamérica los grandes cambios que se están produciendo en su seno, canalizándolos en *riots* más o menos salvajes, pero efímeros? ¿Podrá seguir exportando la violencia fuera de sus fronteras, ante una Sudamérica cada vez más depauperada, e introducida capilarmente en las finanzas y la industria a través del narcotráfico y el blanqueo de dinero? Estas son preguntas que han de quedar abiertas para el futuro. Como decía Hegel, la filosofía ha de guardarse de ser edificante (o destructoramente revolucionaria): la lechuza de Minerva ha vuelto a levantar su vuelo sobre un mundo que el suabo apenas reconocería.

Así las cosas, ¿qué sucesor —empequeñecido, y casi *pret-à-porter*— de la filosofía *au grand style* podría atreverse a proyectar un “orden internacional” distinto, y aun mejor, de este *caosmos* existente, hecho de pequeñas explosiones, de distribución cinética de gases nocivos, de infecciones virales, de simulacros y espectros de orden mundial? Las categorías de *agresividad innata* o, al contrario, de *bon sauvage* maleado por la civilización han quedado, ambas, obsoletas, porque obsoleta está la idea de una *naturaleza humana*, buena o mala. El hombre no es ni un *homo necans*, como predicaba apocalípticamente Ernst Jünger en años tormentosos, ni tampoco un ser que ansía la paz, bien que sea naturalmente a través de la victoria. Como decía Agustín, de manera muy poco edificante por demás: “En efecto, ¿qué otra cosa es la victoria, sino la sumisión de los contrarios (*subiectio repugnantium*)? Una vez logrado esto, viene la paz. Pues las guerras se hacen con vistas a la paz [...] Está claro por tanto que la paz es el fin deseable de la guerra”<sup>69</sup>. Una vieja variante de Vegetius: *si vis pacem, para bellum*. Eso sí, con el añadido vigoroso de esa *subiectio repugnantium*. La paz, ¿establecida sólidamente sobre la base de la sumisión violenta de fuerzas contrarias? Ese sueño —otro más— está ya *ausgeträumt*, soñado *ad nauseam*. Nadie se va a levantar para emprender esa batalla final que, según la *Internacional*, debiera acabar de un golpe con todas las guerras. Ni Sadam Hussein se creía eso de: “la madre de todas las batallas”. Dentro “de casa”, nos vamos preparando para una difícil y duradera convivencia con una violencia *neutra*, gris, administrada efectivamente en “pildoritas” que, de cuando en cuando, como los terremotos, irrumpe con fuerza devastadora, para durar unos segundos. Hasta los misiles son ya *de medio alcance*, en un mundo hastiado de heroicidades.

En el interior seguiremos conviviendo con la drogadicción, los ajustes de cuentas entre mafias, los grupos terroristas, los estallidos de minorías raciales oprimidas o, al contrario, el vandalismo de los *skin heads*.

Pero continuaremos también ejerciendo la denuncia constante de todo abuso, en vez de unirnos al *silencio de los corderos*. En el exterior, asistiremos —entre estupefactos y dolidos— a continuas convulsiones restringidas, las más de las veces artificialmente promovidas, al igual que se hacen pruebas sísmicas para saber cuánto podremos aguantar sobre la tierra. Y seguiremos escribiendo manifiestos contra esto y aquello, a pesar de nuestro escepticismo sobre *l'opinion publique*. Es un punto de honor, aunque parezca estéril. Pero creer en la “naturaleza”, sea esta mineral, vegetal, animal, humana o divina, sería pedir demasiado del *postfilósofo*. La vieja *condition humaine* está hoy “dispersa, desparramada” (*eparpillée, zers-treut*), al igual que lo está la otrora sagrada Naturaleza de leve abrazo, hoy manchada de alquitrán y de CO<sub>2</sub>. Ya no hay origen, ni final, sino sólo estallidos periódicos en el medio, nel *mezzo del camin di nostra vita*. Una vida que ya no lleva a ninguna parte determinada, pero que anda muy distraída observando el paisaje, tan movido. ¿No nació la filosofía acaso con el *espectador* de los juegos, aunque ahora sean estos *war games*?

## REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> La ocasión para realizar esta investigación sobre el mito liminar de Europa: el Jardín, vino dada por una invitación de los profs. Vittoria Borsò y Mauro Ponzi para participar en el Congreso: “Die kulturelle Identität Europas. Eine Spannung zwischen Globalisierung und Topographie des Gedächtnisses”, celebrado en la Villa Vigoni (Lovenjo di Menaggio, Como, Italia) del 19 al 21 de junio de 2001. La conferencia entonces impartida (ahora modificada y dividida en apartados) tenía por título: *Einpflanzen, Überpflanzen, Verpflanzen. Europa und die kulturelle Gartenbaukunst*. Vaya desde aquí mi agradecimiento a ambos organizadores.

<sup>2</sup> *Contemplación de la caída*. Calima. Palma de Mallorca 2001, p. 110.

<sup>3</sup> *José y sus hermanos*. Tr. de J.M. Souvirón. 3 vols. Guadarrama. Barcelona 1977 ; I, 38.

<sup>4</sup> Cf. al respecto el ensayo de Henrik Lesaar: *Semper Idem?* (cit. *supra* en VII.10.2, nota 146).

<sup>5</sup> Una “naturaleza” más o menos asépticamente controlada, reproducida tecnológicamente en invernaderos y “estufas frías”, y vendida luego en barracones tan alegres y multicolores como los de las ferias y verbenas.

<sup>6</sup> Para una visión mucho más “catastrofista” y antimoderna, ver Rosario Assunto, *Ontología y teleología del jardín*. Tecnos. Madrid 1991.

<sup>7</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. M. Niemeyer. Tübinga 1972<sup>12</sup>, p. 197s.

<sup>8</sup> Parece que la voz latina *homo* derive en efecto de *humus*. Cf. el *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico* de R. de Miguel y el Marqués de Morante. Brockhaus. Leipzig 1867, p. 427, *sub voce*. Al fin y al cabo, Hyginus —no en vano oriundo de Alejandría— fue afamado en su tiempo (en la época de Augusto) como gramático.

<sup>9</sup> *Theogonia*, v. 116.

<sup>10</sup> “Un hálito y aroma de tristeza” (*Ein Hauch und Duft der Trauer*), sentía en efecto Hegel que exhalaban las bellas estatuas de los dioses griegos (*vid. Vorlesungen über die Ästhetik*. Hg. F. Bassenge. deb. Westberlin 1985; I, 467).

<sup>11</sup> *Odisea*; VII, vv. 114 y 117-119. He seguido la vers. de Luis Segalá Estallega: Homero, *Ilíada, Odisea*. Círculo de Lectores. Barcelona 1971, p. 408.

<sup>12</sup> Ver N. Zingarelli, *Lo Zingarelli 2000. Vocabolario della lingua italiana*. Zanichelli. Bolonia 2000, p. 1325, *sub voce: piantare*.

<sup>13</sup> Todavía aparecerá este sentido en la frase mística de Angelus Silesius, que Heidegger ha contribuido a actualizar (sigo la tr. sugerida por Juan Barja): “La rosa es sin porqué, / florece: al florecer” (*Die Ross' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet*). *Der cherubinische Wandersmann*. 1. Buch, 289. En: A. Quintana (ed.), *Poesía alemana del barroco* (ed. bilingüe) Bosch. Barcelona 1981, p. 258.

<sup>14</sup> Cf. Platón, *Las Leyes*; XII, 942c-d.

<sup>15</sup> Dejo al lector que imagine a su gusto el referente de ese dativo.

<sup>16</sup> Cf. O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*. Polaris. Varese 1991, p. 1493.

<sup>17</sup> Hölderlin ha sabido dar una dimensión trágica a esta concepción del hombre como árbol que tiende hacia lo alto, pero cuya tendencia es rechazada

no sólo por el “suelo” —lo físico, que tira gravemente hacia abajo— sino también por la “tormenta” (pues el hombre no debe sobrepasar sus medidas, a menos que un dios lo propicie), hasta que el “rayo” del Padre lo hiende hasta la raíz: “Queremos crecer hacia arriba, y extender desde allí brotes y ramas, y sin embargo son el suelo y el tiempo [atmosférico] los que nos llevan hacia donde sea; y cuando el rayo cae en tu copa y te hiende de arriba abajo hasta la raíz, ¡pobre árbol! ¿Qué vas a hacer?” *Hyperion. WuB. 2, 47.*

<sup>18</sup> *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933). El discurso fue publicado junto con *Das Rektorat 1933/34* en Frankfurt/M. 1989, p. 14.

<sup>19</sup> *Hebel, der Hausfreund*. En: *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13, 150: Véase el texto *supra*, nota 47. Por lo demás, Heidegger se lo pone aquí fácil: identifica “tierra” (*Erde*) con “lo sensible” y “éter” (*Äther*) con “el espíritu”, mientras que el camino mediador entre ambos sería el lenguaje.

<sup>20</sup> *VPhG. W. 9, 278.*

<sup>21</sup> *Ib. 9, 279s.*

<sup>22</sup> Fr. Hölderlin, *Brot und Wein*. 2ª vers. de los vv. 152-154. *WuB; 1, 747*. Cf. *supra* I.1, nota 5.

<sup>23</sup> Salvo en la conquista de América, por parte de España. Y ya vimos las extravagancias que tal “injerto” suscitaba en la mente de Unamuno: ver *supra* VI.9.

<sup>24</sup> Compárese p.e. la actitud del Imperio Romano con los pueblos conquistados o la de los bárbaros al invadir ese Imperio con la política de exterminio genocida del colonialismo europeo moderno (en Norteamérica y el Cono Sur, o en Australia). Por lo demás, es obvio que esa agresiva política de *conquista* no puede confundirse con las emigraciones por hambruna o miseria de irlandeses, italianos o españoles en los siglos XIX-XX, o de judíos (especialmente, ashkenazis) al flamante Estado de Israel. Ahora bien, todos estos casos *refuerzan* la tesis anterior, en lugar de constituir una excepción: pues esos contingentes de población depauperada se dirigieron a naciones más ricas —o más jóvenes—, pero siempre de estirpe y cultura europeas (piénsese, p.e., en los Estados Unidos, México o Argentina), con lo que revalidaban su deseo de cambiar de lugar, pero no de tiempo histórico o, si queremos, de “unidad espiritual” en el sentido husserliano (ver *supra* II.2, nota 4).

<sup>25</sup> Sería sin embargo poco agudo el pensar que los griegos jamás se atrevieron a tanto, y que Platón, por caso ejemplar, se limitaba a poner sus doctrinas en boca de Sócrates, el Extanjero o el Ateniense, sin atreverse a endosárselas

a los dioses. Sólo que por esas bocas se decía, nada menos, *cómo debiera estar configurado el cosmos en su totalidad*: desde la Idea del Bien, al Dios, a los hombres, y así, descendiendo, hasta contemplar —no sin vértigo— el movimiento ciego y desordenado de la *chôra*. ¿Quién es pues más atrevido: Pico o Platón?

<sup>26</sup> *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*. S. Berlusconi Ed., Milán 1994, p. 89s. Ciertamente, Agustín de Hipona había perfilado mucho antes lo que será doctrina común de la Iglesia: pero la posición que otorga al hombre es mucho más estática y dualista: “En efecto, grande cosa es el hombre, hecho a imagen y semejanza divina, no en cuanto a su cuerpo mortal, sino en su preeminencia, en virtud de su alma racional, sobre los animales”. *De doctrina Christiana*. I, 22, 20.

<sup>27</sup> Con todo, es interesante señalar que la palabra “ciudad” en ruso: *gorod*, tiene la misma raíz que el alemán *Garten*: “jardín” (ingl.: *yard*). Según el Adelung —que recoge ese común parentesco—, la voz *Garten*, originariamente y en las distintas lenguas europeas: “significa en general un sitio cerrado (por una valla, y por consiguiente abierto por arriba) y protegido”. (Jo. Chr. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Leipzig 1793. Digitale Bibliothek. Berlin 2000, p. 20068).

<sup>28</sup> *Paradise Lost*, Libro IV, vv. 133-142. Tr. Dionisio Sanjuán. Aguilar. Madrid 1960, p. 271s.

<sup>29</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia*. Canto XXXI, versos (resp.) 1, 2, 7 y 16.

<sup>30</sup> Por cierto, y para no levantar suspicacias del lado femenino, advierto de una vez por todas que, siempre que en este ensayo aparezca el término “Adán”, este deberá ser entendido como englobando a la vez a Adán y Eva (por eso se habla en otras ocasiones de: “los primeros Padres”). Simplemente, es más breve. Y el problema no es aquí —espero— sexual.

<sup>31</sup> Acompañados también —se supone— por los animales, que los siguen obedientes al exilio, pues los primeros Padres conocen su nombre y, llamándolos, pueden congregarlos.

<sup>32</sup> Cf. mi ensayo *Cibersueños xerocatárticos*. En: *Filosofía para el fin de los tiempos*. Akal. Madrid 2000, págs. 119-130.

<sup>33</sup> Así lo emplea también Jenofonte: *ergázesthai gèn*, “cultiver la terre”. C. Alexandre, *Dictionnaire grec-français*. Hachette. París 1878, p. 584, *sub voce*: *ergázomai*.

<sup>34</sup> En. III,8,6<sub>1-2</sub>. Y continúa: “De modo que incluso para los hombres de acción la contemplación es la meta, y lo que no pueden obtener yendo derechos hacia ella lo intentan conseguir mediante rodeos”.

<sup>35</sup> Se trata de una utilización genial *pro domo* del verbo griego. Pero hay que reconocer que venía ya propiciada por el pensamiento griego “maduro” (¿o tardío?). Pues a pesar de que en la Grecia arcaica, y todavía desde luego en Heráclito, la *physis* sea la fuerza creadora de todo lo viviente (por lo que, en cuanto tal raíz, no puede estar en poder de ningún Dios, ni ser insuflada por este en ser alguno), ya en Aristóteles —no sin vacilaciones— se inclinará la balanza del lado del *único Señor*: “de este principio —dice— depende pues el cielo y la naturaleza” (*ek toiaútes ára archês hértetai ho ouranòs kai he physis: Metaphysica XII, 7; 1072b13-14*). Claro está que subordinación no implica ni mucho menos creación. El rango ontológico de la *physis* es —ahora— inferior al del Dios. Pero en su esfera es autónoma: el Dios no interviene en ella (ni en nada: se limita a contemplarse pensativamente a sí mismo). El Dios judío en cambio, *helenizado*, pone como se ve la *physis* a su servicio y la utiliza para sus fines.

<sup>36</sup> Una forma tan plausible como otra para conciliar en lo posible *Gen. 1* y *Gen. 2*: como se sabe, dos versiones (la creación “húmeda”: a partir del agua, y la “seca”: a partir del polvo del desierto) separadas por siglos y escritas bajo influjos muy diversos.

<sup>37</sup> Esquilo, *Prometheus Vincitus*, v. 514.

<sup>38</sup> Así, p.e. en Homero: *Phylássein mêla, ktémata, dôma*: “guardar rebaños, bienes, una casa”. *Dictionnaire*, p. 1554, *sub voce*: *phyláссо*.

<sup>39</sup> *Op.cit.*, p. 1553.

<sup>40</sup> *Gen. 3, 19*: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado. Ya que polvo eres, y al polvo volverás”.

<sup>41</sup> *Enzyklopädie* (1830) § 337, Z (*W. 9, 341*).

<sup>42</sup> Repárese en que todas esas punzantes indicaciones —dictadas en pleno auge de la llamada “persecución de demagogos” a partir de 1821, en toda Alemania— se hallan recogidas en “adiciones” o *Zusätze*: han sido pues pronunciadas en las clases, no escritas a propósito para la publicación. Para los textos citados a continuación, ver *Enzyklopädie* § 24, Z (*W. 8, 88-90*).

<sup>43</sup> Cabría añadir, con cierto doloroso sarcasmo, que en el mejor de los casos se parecía ese proteccionismo al de la acción romana del *plantare*: empujar con el pie el plantón para que el débil renuevo pudiera arraigar.

<sup>44</sup> *Vid. Muthmassliche Anfang der Menschengeschichte. Ak. Textausgabe*. de Gruyter. Berlin 1968; VIII, 115: “La historia de la *naturaleza* comienza pues por el bien, porque es *obra de Dios*; la de la *libertad*, por el mal, porque es obra humana”. Es notable que aquello que el piadoso y todavía indeciso Kant ve como un mal, aunque necesario, lo celebre Hegel como un decisivo paso hacia delante. De todas formas, también Kant se acerca a ese punto de vista, al defender que el primer pecado, la Caída, no habría sido simplemente “original” —o sea, acontecido en el origen— sino que habría constituido, nada menos, el *peccatum originarium*: en él y por él, en efecto, se habría originado el hombre mismo; lo que “había” antes era sólo una criatura (o *dos*: ver *supra* nota ???) tan obediente y dócil como estéril.

<sup>45</sup> Para un examen más pormenorizado y extenso del tema, remito a mi *Arte público y espacio político*. Akal. Madrid 2001.

<sup>46</sup> Sobre el tema, véase el documentado estudio de Javier Maderuelo; *De la escultura pública al jardín*. En el colectivo por él dirigido: *Arte público*. Diputación de Huesca, 2000; págs. 73-94.

<sup>47</sup> Pensemos sobre todo en el “jardín inglés”, en cuanto creación de una “segunda naturaleza”: un mundo cerrado (cercado) de paisajes variados y accidentados, tachonados de estatuas (hombres o dioses que no manchan, gritan ni alborotan), de pabellones “exóticos”, de templetes “pompeyanos” y —naturalmente— de estanques para patos y peces de colores. En el fondo, ese jardín (refugio del mundo “exterior”, echado a perder por la misma revolución industrial que proporciona dinero al terrateniente para fabricarse otro: *far from the loudly crowd*) está hecho para que nadie habite en él siquiera efímeramente, siquiera sea mediante un paseo. Es como un cuadro tridimensional, creado en el mejor de los casos para que el ojo del propietario disfrute *panópticamente* de él desde el balcón —diminuto promontorio, anuncio liminar y *pro domo* de jardín— de la mansión que centra y da sentido a ese fingido universo. Por eso, nada más chocante y justamente por ello *salvífico* (como si de una venganza del *ignobile vulgus* se tratase) que ver chapotear en los “idílicos” arroyuelos del Isar, en el *Englischer Garten* —“construido” por el Conde Rumford para deleite de la Corte bávara—, a jóvenes de Munich en las mañanas dominicales del verano, mientras que a la caída de la tarde obreros, burgueses y estudiantes engullen a la vera del Templo Chino *Leberkäse* y *Bratwürste*, con ayuda de un *Mass* (1 litro) de cerveza. Quizá haya que ir aprendiendo a invertir las palabras de Hölderlin: pues allí donde está lo que salva es donde crece el peligro.

<sup>48</sup> Sobre el tema (en relación esta vez con la ciudad, el automóvil y los utensilios), remito a mi: *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Serbal. Barcelona 1995.

<sup>49</sup> La primera versión de este ensayo (ahora, levemente modificado y dividido en apartados) se publicó en la revista *Archipiélago* 29 (1997) 83-92, que ha accedido gentilmente a su publicación dentro de la presente obra.

<sup>50</sup> “¡Temblad, tiranos de la tierra! ¡¡El pueblo despierta!! ¡¡¡El pueblo ha escuchado la voz de la razón!!! —El sol de la verdad ilumina los ojos de todas las naciones— la Diosa de la Libertad promete la dicha a todas las naciones”. Panfleto anónimo publicado en *Eudämonia oder deutsches Volksglück. Ein Journal für Freunde von Wahrheit und Recht* (“Eudaimonía o la dicha del pueblo alemán. Un periódico para los amigos de la verdad y el derecho”). Leipzig 1795, 1. Band. En: Claus Träger (Hg.), *Die französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*. Röderberg. Frankfurt/M. 1979, p. 774.

<sup>51</sup> *Telépolis*. Destino. Barcelona 1994. Del mismo autor, y en la misma editorial: *Los Señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. 1999.

<sup>52</sup> Me permito remitir sobre el tema a mi libro: *Postmodernidad y apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión*. Baudino. Buenos Aires 1999.

<sup>53</sup> Cf. *supra*, VIII.1.2.1.3.

<sup>54</sup> Cf. *supra* VI.8 y VII.10.2.

<sup>55</sup> Mensaje del Profeta Elías, de parte de la Virgen María, al Príncipe serbio Lazar, en 1389, antes de la batalla de Polje.

<sup>56</sup> Ver *supra* nota 5.

<sup>57</sup> Heráclito, Fr. 2.

<sup>58</sup> Debo esta idea del “fenicio” como primer *protoeuropeo* (y por tanto, como primer *homo universalis*) al poeta Juan Barja.

<sup>59</sup> O. Höffe, “Los principios universales del derecho y la relatividad cultural”. *Diálogo científico* (Tübingen) 2/1993, 12. La cita entre paréntesis corresponde a B. Bujo, “Autorität und Normsetzung: Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt”. *Stimmen der zeit* 115 (1990) 711.

<sup>60</sup> Tal es lo defendido por el sociólogo Ulrich Beck en su artículo (por otra parte, interesante) *¡Apártate Estados Unidos[...] Europa vuelve!* (*El País*, 10.3.03). Se queja en él de quienes “quieren reinventar el Occidente cristiano”, ya que —según él— “la etiqueta de ‘europeo’ correspondería a un paisaje antiontológico y radicalmente abierto, es decir, determinado mediante trámites legales y política-

mente pragmático”. (p. 8, 1ª col.). Pero al menos para mí es evidente que tan abierta “antiontológica” no podría fundamentar otra Europa que aquella de la que, con cierta razón, se quejan los grupos de “antiglobalización”: una Europa de tenderos y mercaderes. Por lo demás, no se trata de reinventar nada, sino tan sólo de constatar que “el proyecto ilustrado europeo” (*ibid.*) intentó poner en práctica nociones de inequívoca raíz cristiana, de modo que sin esa “herencia” resulta ininteligible.— Y si la posición de Beck es bien discutible en ese punto, la relativa a su irenista “blanqueo” de musulmanes es ya tan ingenua que le lleva a uno a sospechar. Para empezar, podía haber elegido otro término, como “árabes”, “magnobios” o “turcos” (en fin, algo que tuviera que ver con la raza o la nacionalidad, y no con la religión), ya que “musulmán” es, según el DRAE, aquel que *profesa la religión de Mahoma*. Así que se queda uno estupefacto al leer que: “resulta totalmente antieuropeo equiparar los musulmanes con el islam y, por tanto, reducirlos a lo mismo”. (*ibid.*). Y para seguir, nos asegura: “La sociedad civil europea sólo puede surgir si los demócratas cristianos y musulmanes luchan juntos por la realidad política de Europa”. (*ibid.*). A menos que esté utilizando Beck el término “musulmán” de una manera tan vaga como inexacta, habrá que conceder que *demócrata musulmán* es una contradicción *in terminis*, ya que la religión musulmana —al imponer la *shariya*— no conoce la división entre Estado y religión que el propio Beck tiene como el gran logro de Europa en el siglo XVI, para ir acabando con las guerras civiles y religiosas (cf. p. 9, 1ª col.). En el último apartado aduciré algunas razones sobre la incompatibilidad de la *religión* musulmana y la idea de Europa. Naturalmente, ello no obsta para considerar como ciudadanos europeos de pleno derecho a quienes —tanto en Ceuta y Melilla como en los Balcanes, por no hablar de la gran masa de inmigrantes— se han ido integrando en el tejido económico y cultural europeo, *con independencia de su religión*. Sólo que entonces —y en ese respecto— no debieran ser justamente denominados “musulmanes”.

<sup>61</sup> Ver *supra*, VIII.1.1

<sup>62</sup> *The Closing of the American Mind*. Tal el significativo título —como un toque de alarma— del libro de Allan Bloom. Simon & Schuster. Nueva York 1987, celebrado por el *Chicago Tribune* de esta guisa: “Puede ser la obra más importante de su género escrita por un americano desde la II Guerra Mundial”. Su contenido se distribuye en tres partes: la primera, dedicada a *Students*; la segunda, a *Nihilism, American Style*, con apartados dedicados a *The German Connection* y a *The Nietzscheanization of the Left or Viceversa*; la tercera, en fin, a *The*

*University*, con un apartado hacia el final (¿cómo iba a faltar?) sobre: *The De-composition of the University*.

<sup>63</sup> Los alemanes llaman a esa situación extrema: “correr Amok” (*Amok laufen*, del malayo *amuk*: “rabioso”). Véase —nunca mejor dicho— el admirable y contundente film de Rainer W. Fassbinder, *Warum läuft Herr R. Amok?*

<sup>64</sup> *La máscara de la guerra. El Mundo* (12.3.03), pp. 12-13.

<sup>65</sup> Cf. la 2ª sec. de *Der Streit der Facultäten*, sobre si “el género humano esté progresando constantemente hacia lo mejor”. Ak. VII, 79-93; y espec. el punto 5: “En el género humano tiene que acaecer alguna experiencia que, como acontecimiento, se refiere a cierta aptitud y facultad de ser causa de su progreso hacia lo mejor”. (VII, 84). Esa *Begebenheit* ha sido adelantada *en general*, de manera *profética*; pero se hace necesaria una experiencia que pruebe *in concreto* el progreso. Como se sabe, tal acontecimiento será, para Kant, el de la Revolución Francesa.

<sup>66</sup> Escribo estas páginas el 15 de marzo de 2003. Estados Unidos (junto con sus aliados: el Reino Unido y el Reino de España) ha fijado como *ultimatum* el 17 de marzo, aunque todo apunta a que aún se concederá otro plazo —breve— antes del ataque.

<sup>67</sup> J. Baudrillard, *art.cit.*, p. 12, 2ª col.

<sup>68</sup> Los datos que siguen han sido tomados del artículo de Juan Carlos González: *El 82% de los europeos teme un ataque terrorista internacional. El Mundo* (5.3.03), p. 9.

<sup>69</sup> *De civitate Dei*, XIX 12.

## APÉNDICE. Siete tesis sobre la suerte de Europa

**1ª Tesis<sup>1</sup>.**- Europa es un *proceso*, siempre *in fieri*: algo que se va haciendo indefinidamente verdad, a la vez que se enfrenta a un doble riesgo: o bien consolidarse, quieta, como centro de irradiación o, al contrario, enajenarse, siendo atraída por otra órbita más poderosa. Está en sí solamente cuando se expelle fuera de sí. De ahí su necesidad constante de *reflexión*. Lógicamente, su suerte puede expresarse por un *juicio infinito* ("Europa es no-Asia"), y por eso le conviene la ambigüedad del término *Occidens* ("el/lo que muere" - "el/lo que da la muerte").

*Observación.*- Europa es la constatación *in actu exercito* de la constante inadecuación entre el nombre (el concepto) y la cosa (el espacio geográfico); el testimonio, por consiguiente, de que la verdad no se da originariamente (ni está *fatídicamente* escrita), sino que se conquista en un proceso sin término (en el cual caben desde luego retrocesos y "saltos"), cuyos resultados van *ratificando* y *corroborando* en cada caso el punto de partida *elegido*, de manera que son los proyectos de futuro los que van *sedimentando* el pasado.

*Explicación.*- Europa es una invención *histórica* y a la vez el lugar *móvil* de la invención *de* la Historia, en cuanto evolución abierta y di-

námica. Y por eso en Europa se privilegia la *voluntad* y el *valor* frente a la memoria (la guarda del pasado, como en Egipto) o el entendimiento (como en Asia; cf. el texto de Aristóteles). Europa recibe nombre y perfil por parte de lo extraño y ajeno a ella, o sea: de aquel pueblo —Grecia— que la rechaza por su carácter extremo (libertad, sin entendimiento ni técnica), pero que más tarde será considerado por Europa como su propio pasado cuando esta se apropie del carácter de *término medio* —zona templada— que Grecia se arrogaba. Igualmente, la religión europea por excelencia (la única que identifica al Dios único con un Hombre único) proviene de Oriente (*ex oriente lux*), y han sido vanos los intentos por arrebatar los Santos Lugares —y las primitivas zonas de expansión cristiana— a la proto-religión (Judaísmo) y a la post-religión “infiel” (Islamismo). Por otra parte, la inadecuación entre el nombre recibido (una Princesa fenicia, de Tiro) y su referente (el “cabo” occidental de Asia; cf. el texto de Herodoto) puede servir de símbolo para la *suerte* de Europa: constituir igualmente el término medio entre la *autoctonía* (Grecia) y el *desarraigo* (Israel). Así, el suelo europeo será reconocido primero como resultado de una *apropiación* (Fenicia, Grecia, Roma), luego tenido por botín de una *expropiación* (por parte de las migraciones germánicas y eslavas), y en fin fijado *a la contra*, como *resistencia* a la invasión árabe, que acabará adueñándose de casi todos los antiguos dominios macedonios y romanos. Así, el pasado de Europa (Grecia y la Cuenca Mediterránea) se transfigurará *míticamente* y, por ende, esta intentará realizar sus potencialidades (siempre presentes, como en todo mito) en el Norte y Occidente del continente, y luego en América (coincidiendo con la pérdida definitiva de *su propio* Oriente: caída de Bizancio).

## Textos

### HERODOTO, *Historias*. IV, 45, 4-5

[Europa]: “antes no tenía nombre, al igual que las otras [tierras: Libia y Asia]” (*próteron dè ên ára anónymos hósper hai héterai*).

[Conjetura Herodoto que pudiera tratarse de Europa, Princesa de Tiro]: “Sólo que esta venía de Asia y no llegó nunca a esta tierra ahora llamada Europa (*Európe*) por los griegos, sino que de Fenicia fue a Creta, y de Creta a Licia”.

### ARISTÓTELES, *Política*. VII, 7

Los pueblos que habitan en regiones frías y los de Europa están llenos de arrojo, pero les falta entendimiento y destreza técnica; por eso viven con mayor libertad, pero sin organización política y sin capacidad para dominar a sus vecinos. Los de Asia son en cambio de alma más reflexiva y técnica, pero les falta coraje, así que viven sometidos y esclavizados. El pueblo griego está por así decir en el medio, por lo que hace a la situación, y por eso participa de las ventajas de ambos: es a la vez valiente y reflexivo. Por ello es libre y se gobierna a sí mismo de la mejor manera; y si se uniera políticamente sería capaz de regir a los demás pueblos.

**2ª Tesis.-** Europa ha sido forjada por la presión exterior. Por eso ha necesitado de una *violencia reflexiva* tanto mayor —capaz no sólo de resitir esas presiones, sino de utilizarlas en contra de ellas *pro domo* (“astucia de la razón”), hasta consolidarse en una *imagen centripeta*, de efímera duración fáctica (Imperio de Carlomagno), pero que justificó ideológicamente sus pretensiones de dominio *universal, católico*, identificando *ad limitem* a nivel geopolítico (como un continente *hecho* de historia), lo que en su margen levantino se había dado como individuo, pensándose en consecuencia como el lugar de la conjunción de la Historia y del Dios Trinitario. Resultado: *Eurocentrismo*.

*Observación.-* En cuanto invención *del* pasado (genitivo subjetivo y objetivo), Europa se ha dado a *redrotiempo* señas de identidad, a fin de convertir su propia historia de conquista y expansión en Historia Universal, y de ver a esta (mediante una continua *translatio imperii*) como la manifestación de Dios sobre la Tierra: la verdadera Teodicea (Hegel).

*Explicación.-* Para consolidarse como centro, Europa *ha decidido enraizarse* en un suelo *común*, pero estratificado y simbolizado por tres ciudades (Jerusalén, Atenas y Roma), cuyas características corresponderían a la vez a tres principios ontológicos, a tres potencias del ser humano y a las Personas de la Trinidad cristiana.

Respectivamente:

1) Israel - la idea de *trascendencia*, o sea: de *negación radical* del ser y el sentido supuestamente propios de la realidad por parte de un Ser que *en sí* nada tiene que ver con hombres y cosas, salvo que Él así graciosamente lo quiera (Sustrato - Memoria - Padre);

2) Grecia - la idea de *diálogo*: la democracia ateniense se rige por la *isegoría*: todo ciudadano libre —o sea, bien nacido— tiene derecho a hablar y a participar en las tareas del gobierno (Relación - Entendimiento - Hijo);

3) Roma - la de idea de *libertad*, tanto en su respecto externo (el *derecho*), como —en la Roma cristiana, en la *Ciudad Eterna*— por el interno, cristiano (la *religión*). A su vez, el derecho “marca” internamente al hombre, convirtiéndolo en *persona*, y la religión se “exterioriza” mediante actos libres: *moral* (Realidad efectiva - Voluntad - Espíritu).

Por ello “Roma”, continuada ya y trascendida en Europa, significa el *poder* (el uso *legítimo* de la violencia) esto es: el aglutinamiento del diálogo y de las libertades en nombre de un Dios trascendente visto *reflexivamente*:

(*ad 1m*) como fuente de toda *auctoritas*,

(*ad 2m*) que se despliega y se reconoce a sí mismo como medio de todo diálogo (o sea: como lenguaje, como *Lógos* o *Verbum Dei*), y (*ad 3m*) como origen y sostén de toda acción libre (o sea: como solidaridad o amor, como *difusiva comunicación*: el Espíritu).

Así, la idea de “Europa o la Cristiandad” es la síntesis de esas tres ideas, y —por supuesto— legitima *ontoteopolíticamente* a Europa para que domine el mundo.

## Textos

### Gonzague de REYNOLD, *La formation de l'Europe. I* [1944]

Europa es el continente que debe proyectarse fuera de sí mismo, es el de la expansión y la conquista, del descubrimiento y de la colonización. Europa ha nacido imperial. Ha sido creada para ser el globo. Los otros continentes son pesados e inmóviles. Aun en el mapa, Europa parece moverse.

Ch. M. WIELAND, *El secreto de la Orden Cosmopolita* (1788)

Europa [...] es y presumiblemente seguirá siendo siempre la verdadera patria de las artes y las ciencias, el continente en el que más se ha elevado la cultura; a pesar de ser el más pequeño, en virtud de la infinita supremacía que por el impar desarrollo —siempre creciente— de todas las capacidades naturales humanas ejercen sus habitantes sobre los demás pueblos de la tierra, Europa ha llegado a ser para siempre el continente *rector*.

**3ª Tesis.**- La idea de Europa como *caput mundi* exige paradójicamente para su realización fáctica que las particularidades (étnicas, geográficas, climáticas, etc.) que conforman Europa se disuelvan en una sola particularidad central, en cuanto tal *autoproclamada* como singularidad capital o criterio de medida de lo que significa ser “europeo” y, por ende, hombre *en general*. De este modo, al servir Europa de mero término medio entre el extremo universal (la Humanidad) y el singular (*tal* Nación, o incluso *tal* individuo: Carlos V, Napoleón), acaba por desaparecer, absorbida en la Nación-Humanidad. El juicio infinito se torna así violentamente en Sujeto. Resultado: Nacionalismo.

*Observación.*- Siguiendo la noción protagórica del *homo mensura omnium*, así como la equiparación tradicional entre el curso del sol y el del devenir histórico (seguida todavía por Hölderlin y Hegel), la iconografía barroca interpretará la imagen de Europa como la de una Reina (o una Virgen). En esa antropomorfización es altamente interesante observar la diversa posición del “centro” y el cambio de

rango de los órganos o partes (cf. la representación de Postel y la de Jean Paul y Hölderlin, por lo que hace a Alemania).

*Explicación.*- El Príncipe absolutista, la Revolución Francesa, la Nazi-Fascista y la Comunista, a pesar de todas sus importantes diferencias, coinciden en esta falacia lógico-política. La razón de Estado es la razón *del* Estado. Así, la idea de Europa como *caput mundi* es incompatible con su realización, ya que esta exige que la cabeza se concentre a su vez en un punto capital. Todos y cada uno de los Estados Nacionales (o sea: individuos colectivos, singulares) pretenden ser la encarnación de un continente entre otros, particular (Europa) destinado a ser (e.d.: a imponer a las demás tierras y pueblos) la verdadera Humanidad. Una pretensión insensata que desemboca *ad intra* en las guerras europeas (en realidad, una intermitente guerra civil) y *ad extra* en el colonialismo.

## Textos

Gonzague de REYNOLD, *op. cit.*

Estrabón comparaba Europa a un dragón y Camoens a un cuerpo humano, del que la península ibérica sería la cabeza con Portugal como frente. Postel, nos dice Moreri en el artículo “Europa”, la representaba así en honor de Carlos V: “España era la cabeza de esta mujer; el cuello las provincias de Languedoc y Gascuña; el resto de la Galia, el pecho; los brazos, Italia y Gran Bretaña; el vientre, Alemania; Bohemia, el ombligo; y todo el resto del cuerpo, los demás reinos y provincias”.

Pero la representación más simbólica es la de algunos antiguos geógrafos, que veían en Europa la imagen de la Virgen: una Virgen coronada, por cabeza España, como corazón Francia, por brazos y

manos Gran Bretaña e Italia, una con el globo, otra con el cetro; una Virgen de la cual la llanura rusa, perdiéndose en el Asia oscura, representaba la túnica de amplios y vagos pliegues. La virgen cristiana que ha sido concebida por el Espíritu.

**Jean Paul RICHTER, *Horas crepusculares para Alemania* (1809)**

No sólo ocupa Alemania el centro geográfico de Europa, sino que es también el centro moral. Se la representa, a menudo, a justo título, sobre la efigie de una joven bajo la forma de un corazón, mientras que la otra parte de Europa no es más que la cabeza o el brazo con el puño. Este buen corazón tan honesto, traspasado a cañonazos en casi todas las guerras europeas.

**Friedrich HÖLDERLIN, *Canto del alemán* (*Gesang des Deutschen*)**

*O heilig Herz der Völker, o Vaterland!* ("¡Oh, sagrado corazón de los pueblos, oh Patria!").

**4ª Tesis.**- Nacionalismo, industria de guerra y colonialismo son factores directamente proporcionales. Su fundamento real se halla en la conjunción decimonónica de la burguesía capitalista, la tecnificación-industrialización de la ciencia y el apoyo de las viejas dinastías, reconvertidas súbitamente en defensoras de la "senda constitucional". Pero su base *ideológica* es un peligroso *constructo*: la invención del Pueblo, supuestamente *soberano* por conectar *naturalmente* (conexión de lo antropológico con lo geofísico) con un territorio: la

Nación una e indivisible. Resultado: *racismo* (no necesariamente biológico; puede ser lingüístico —Fichte— y hasta "espiritual": Scheler), y descomposición del tejido sociocultural europeo.

*Observación.*- La "liberación" del campesinado, es decir su absorción como obreros en las grandes concentraciones decimonónicas, y la paulatina decadencia de los oficios ante la pujanza industrial, levantarán —tras la entusiasta marea revolucionaria— la peligrosa *question sociale*, paliada por la invención del "Pueblo", cantado por los románticos y enseguida aprovechado por la burguesía capitalista: *ad intra*, como "mano de obra", fuerza de trabajo correspondiente a la "materia bruta" procedente del propio territorio o de las colonias; *ad extra*, como integrante del "servicio militar obligatorio", destinado a matar o a morir por la Patria. El intento socialista de sustituir esa noción sentimental e ideológica por la "científica" e internacional de las "clases" no sólo no tendrá éxito, sino que la Revolución de Octubre —bien aleccionada por la experiencia— se apropiará de nuevo de esa mítica noción, fundiendo Clase (el Proletariado) y Pueblo en el *corpo místico* de la Nación (la Gran Madre Rusia, crisálida de la Nueva Humanidad, como antes lo fuera Francia para Victor Hugo).

*Explicación.*- Hasta la Guerra Franco-Prusiana no era necesario pasaporte para viajar por Europa. Sin embargo, es ahora justamente cuando este zócalo (más una "atmósfera" y un vehículo de comunicación que una "tierra") sobre el que se configuraban las naciones es echado de menos... por unos pocos "buenos europeos" (Nietzsche *dixit*), que ven impotentes cómo la tradición común europea es "canalizada" a través de museos, academias e instituciones de enseñanza hacia las tradiciones *nacionales*, de las cuales la primera sería mera preparación, esbozos que sólo a través del Estado-Nación alcanzan su perfección. Tales *caracteres nacionales* son a su vez producto de "molinos de trituración" de las costumbres, tradiciones y leyendas de las antiguas regiones, ahora uniformizadas a través de la centralización administrativa, la cual elige algunos rasgos, dese-

chando otros, y crea *sincréticamente* y “por término medio” el *espíritu nacional*. Los restos (nacionales, o procedentes de las colonias) son encomendados a la naciente antropología, con vistas a posibles reciclajes ulteriores o como medida “en vivo” del progreso experimentado respecto a edades o países “bárbaros”. Esta apropiación simbólica de lo (ahora visto como) extraño permite “descubrir” como condición de posibilidad de la Patria pautas y criterios para “identificar” como español a Séneca, como francés a Carlomagno o como alemán a Arminio: un provechoso *anacronismo* que engendra canales de recepción, distribución y reproducción de tradiciones y sentimientos *patrióticos*, supuestamente apoyados por la historia, la filología y la mitología comparada. La Historia Universal coincide así en cada caso con la Historia Nacional. El conflicto entre Pueblos (culturas o razas) se hace entonces inevitable. Europa se desangra porque cada una de las grandes Potencias que la integran levanta la comunidad cultural de otrora —la “llanura de la verdad europea”— en una montañosa pirámide, en una estructura jerárquica de “sate-lización” de los demás países europeos (condenados a imitar las producciones y manera de ser de los “Grandes”, como en el caso de la francofilia o la germanofilia españolas) y de “protectorado” de los territorios coloniales.

## Textos

### Jean VARIOT, *Propos de Georges Sorel* (1935)

Octubre 1908.- Europa es, por excelencia, la tierra de los cataclismos guerreros. Los pacifistas son o imbéciles que ignoran las leyes elementales, o malvados que hacen demagogia y viven de sus mentiras. ... [Europa] está habitada por multitud de razas que son singularmente contrarias unas de otras, en sus intereses inmediatos, en

sus costumbres, y en sus ambiciones. Europa no tiene suerte. Todos sus habitantes no pueden ser otra cosa que malos vecinos.

### Martin HEIDEGGER, *Introducción en la metafísica* (1935)

Nos hallamos dentro de la tenaza. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas. ... (razón adulta, F.D.): por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico.

### Miguel de UNAMUNO, “Sobre la europeización” (*En torno al casticismo*; 1895)

El único modo de relacionarse en vivo con otro es el modo agresivo; sólo llegan a una verdadera compenetración mutua, a una hermandad espiritual, aquellos que tratan de subyugarse espiritualmente unos a otros, sean individuos, sean pueblos. Sólo cuando trato de meter mi espíritu en el espíritu de un prójimo mío es cuando recibo en el mío el espíritu de este mi prójimo [...]

Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea —tanto más profunda cuanto más arbitraria, pues así pasa con las verdades de fe—; tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo; hasta que tratemos de españolizar a Europa.

**5ª Tesis.-** Doble intento de superación de la Idea de Pueblo: *a parte ante*, haciendo subyacer a Estado —gobernantes— y Nación —gobernados— la figura del *filósofo ilustrado* (o después, del *intelectual*) como consejero-funcionario de aquel y formador de la opinión pública de esta; *a parte post*, disolviendo en una *federación orgánica* la estructura jerárquica y centralizadora del Estado por un lado, y la ficción identitaria del Pueblo por otro. Ambos intentos pretenden lo mismo: la perfecta correspondencia entre el orden constitucional *ad intra* y el internacional *ad extra*. Resultado: propuesta de sustituir el *balance of power* de los Estados-Nacionales (de funcionamiento mecánico y jerárquico) por una Federación (orgánica y horizontal) de corte *cosmopolita*. Preámbulo utópico de la *globalización*.

*Observación.-* Así como la pretensión de realizar la Idea de Europa como *caput mundi* condujo a su fraccionamiento en distintas Nacionalidades en pugna por la hegemonía, así también la búsqueda de *legitimación* de la Idea del Pueblo conduce a su fraccionamiento en extremos: o bien se hace descansar esta en un *individualismo voluntarista* (conducente al sufragio universal: “un hombre, un voto”) o en una *característica esencial* (conducente al totalitarismo, ya sea estatalista o internacional —de “clase”—). Expresión de esta pugna serán las dos Guerras Mundiales, en las cuales Europa se desgarró internamente. El vacío de poder será rápidamente ocupado por Norteamérica y Rusia.

*Explicación.-* No sin sufrir profundas modificaciones, las propuestas del progreso ilustrado y del principio federativo, que pretendieron erradicar los males del nacionalismo están dejando de ser utópicas *solamente ahora*, después de que los extremos ideológicamente *antitéticos* del nacionalismo (pues el internacionalismo —fascista o socialista— no es sino un nacionalismo ampliado planetariamente) se hicieran firmes en los dos límites de Europa *fomentados* precisamente por la Ilustración; es decir, después de que por un lado tuviera éxito la “exportación” del Modelo Liberal de “Estado-

Nación” a las colonias poco pobladas (y poco después, violentamente despobladas) de América u Oceanía (donde no había posibilidad de competencia inmediata entre Pueblos, sino que se fundió uno nuevo *ad hoc*: *E pluribus unum*) y por otro la del Modelo Revolucionario del “Socialismo” (primero, “en un solo país”), que en su finalidad última venía a coincidir con el anterior. Ambos Modelos, primero exportados, luego consolidados como “márgenes de Europa” y al fin *exportables* a los demás países (incluidos los europeos), acabarán *revolviéndose* contra el Viejo Continente y luchando en el seno de este, destrozando con ello no sólo fronteras y supuestos caracteres nacionales, sino dividiendo a la propia Europa en dos “protectorados”: el oeste y el oeste.

#### Textos

##### Melchor Gaspar de JOVELLANOS, *Memoria sobre la educación pública o Tratado teórico-práctico de enseñanza* (1802)

¿Quién no ve que en el progreso de esta ilustración los gobiernos trabajarán sólo y constantemente en la felicidad de los gobernados y que las naciones, en vez de perseguirse y destrozarse por miserables objetos de interés y ambición, estrecharán entre sí los vínculos de amor y fraternidad a que las destinó la Providencia? ¿Quién no ve que el progreso de la instrucción conducirá algún día primero las naciones ilustradas de Europa y al fin de toda la tierra a una confederación general, cuyo objeto sea mantener a cada una en el goce de las ventajas que debió al cielo, y conservar entre todas una paz inviolable y perpetua, y reprimir, no con ejércitos y cañones, sino con el impulso de su voz, que será más fuerte y terrible que ellos, al pueblo temerario que se atreva a turbar el sosiego y la dicha del género humano? ¿Quién no ve, en fin, que esta confederación de las

naciones y sociedades que cubren la tierra es la única sociedad general posible en la especie humana, la única a que parece llamar por la naturaleza y la religión y la única que es digna de los altos destinos para que la señaló el Creador?

Pierre-Joseph PROUDHON, *Del principio federativo* (1868)

[Por arriba: Federalismo *versus* Centralismo]

En resumen, el sistema federativo es lo opuesto a la jerarquía o centralización administrativa o gubernamental, por la cual se distinguen *ex aequo* las democracias imperiales, las monarquías constitucionales y las repúblicas unitarias. Su ley fundamental, característica, es esta: en la federación los atributos de la autoridad central se especializan y restringen, disminuyen de número, de inmediatez y, si se puede decir, de intensidad a medida que la Confederación se desarrolla por la entrada de nuevos Estados. En los gobiernos centralizados, al contrario, los atributos del poder supremo se multiplican, se extienden e inmediateizan, atraen a la competencia del príncipe los asuntos de las provincias, municipios, corporaciones y particulares, en razón directa de la superficie territorial y de la cifra de la población. De ahí ese aplastamiento bajo el cual desaparece toda libertad, no solamente comunal y provincial, sino también individual y nacional.

[Por abajo: Federación *versus* Pueblo]

*El pueblo*, en la vaguedad de su pensamiento, se contempla como una gigantesca y misteriosa entidad, y todo en su lenguaje parece hecho para conservarle en la opinión de su indivisible unidad. Él se llama el Pueblo, la Nación; es decir, la Multitud, la Masa; es el ver-

dadero Soberano, el Legislador, la Potencia, la Dominación, la Patria, el Estado; él tiene sus convocatorias, sus Escrutinios, sus Tribunales, sus Manifestaciones, sus Pronunciamientos, sus Plebiscitos, su Legislación directa; a veces, sus Juicios y sus Ejecuciones, sus Oráculos, su Voz, parecida al trueno, la gran voz de Dios. Hasta tal punto se siente innumerable, irresistible, inmenso; hasta tal punto tiene horror a las divisiones, las decisiones, las minorías. Su ideal, su sueño más deleitoso, es unidad, identidad, uniformidad, concentración; maldice como atentatorio a Su Majestad todo aquello que puede dividir su voluntad, hendir su masa, crear en él diversidad, pluralidad, divergencia.

El sistema federativo acaba con la efervescencia de las masas, con todas las ambiciones y excitaciones de la demagogia: es el fin del régimen de la plaza pública, de los triunfos de los tribunos, así como de la absorción de las capitales. ... La federación es así la salud del pueblo: porque le salva a la vez, dividiéndole, de la tiranía de sus cabecillas y de su propia locura.

**6ª Tesis.**- En la segunda mitad del siglo XX, Europa ha sufrido una radical inversión de su característica esencial. Ha dejado de ser "portátil", de llevarse a sí misma fuera de sí, para experimentar una doble invasión: la militar y forzada de los "márgenes" (América y Rusia) y la pacífica y deseada de las zonas de influencia o "protectores". Esta nueva "fijación externa" de Europa supone —o promete— una *segunda fundación*. Sólo que ahora no van a nacer naciones separadas y soberanas sobre los restos de un Imperio, sino una Unión Federal sobre los restos de esas naciones, y bajo el patrocinio

primero —y la rivalidad, después— del Nuevo Imperio. Por vez primera, Europa deja de ser una “idea”, una “imagen” o un “presupuesto” para *ponerse a sí misma como una realidad* económica, política y —posiblemente— supranacional.

*Observación.*- La pérdida de poder a nivel mundial que las Potencias europeas han experimentado tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial —traspasado como ha sido tal poder a los dos grandes Bloques Hegemónicos surgidos ideológicamente de las dos interpretaciones extremas de la noción de Pueblo— ha dado como resultado una completa inversión en las relaciones de Europa con el resto del mundo. Por vez primera desde su configuración “desde fuera” por la presión de bárbaros y árabes, Europa ha sido invadida militar, política y económicamente (esta vez, por sus propios “márgenes”: por sus descendientes unilaterales, exacerbados). Y también por vez primera, en lugar de “transportarse” fuera de sí como un puñado de imperios coloniales, ha sido el lado occidental de Europa el que ha llamado a sí, como “mano de obra” para la reconstrucción nacional, a grupos “extraños”, en tres niveles: a) *nacional*: dentro de un mismo país, las regiones industrializadas absorben trabajadores de las regiones agrícolas; b) *européo*: los países más dinámicos acogen emigrantes de países pobres; c) *internacional*: la Europa occidental recibe contingentes procedentes de sus antiguas colonias o, en el caso de Alemania, del antiguo Imperio aliado: Turquía, el país euroasiático de cuya estabilidad depende el flanco sureste de Europa.

*Explicación.*- La súbita conversión de Europa (de centro de irradiación y expansión imperialista y colonialista a centro de acogida de extranjeros en algunos lugares, simultáneamente forzada y deseada, como en Alemania) ha tenido —está teniendo— un doble y espectacular resultado. De una parte, las migraciones de contingentes de países pobres europeos a otros en proceso de rápida industrialización ha producido un —afortunado— deterioro del “nacionalis-

mo” en cuanto *patriotismo de Estado*, propiciando el *commercium* (a todos los niveles) entre las diversas zonas y haciendo disminuir drásticamente el mito del “Pueblo Nacional”; tanto por la base humana como por las mercancías producidas y distribuidas por empresas *multinacionales* (muchas veces, supraeuropeas) a los diversos países, las “fronteras” (de todo tipo) entre estos están dejando rápidamente de tener sentido, propiciando un sentimiento de comunidad supranacional: *européa*. De otra parte, la progresiva nivelación resultante entre países (al menos, en el área de la Unión Europea) y el mayor nivel cultural y económico de sus habitantes ha obligado a solicitar mano de obra extraeuropea, procedente de las antiguas colonias (subsaharianos, magrebíes, turcos, hindúes, pakistaníes, y últimamente —sobre todo en España e Italia— sudamericanos). La muy difícil integración de esos grupos sociales —ajenos y a veces hostiles al zócalo sociocultural europeo— está suscitando en amplias capas de la población sentimientos claramente *xenófobos*, que si por un lado refuerzan la *identidad* intraeuropea, con la pretensión insensata de “cerrar” el continente (Europa como un bloque *poroso*, invadido —y hasta “infectado”— por agentes extraños —si es que no patógenos— que amenazarían con destruirla “desde dentro”), por otro ratifican e incrementan la refractariedad y abierta hostilidad de algunos elementos de esos grupos, empujándolos a posiciones marginales (delincuencia, narcotráfico, prostitución), que en ocasiones —cuando se trata de fanáticos musulmanes— pueden desembocar en células *terroristas*, como reacción al otro —y más peligroso— *terrorismo*: el fascista, que recoge y aprovecha en su favor el resentimiento de los viejos nacionalismos. Si a esto se añade la anacrónica persistencia obstinada de los nacionalismos de supuestas “naciones irredentas”, en el interior de los debilitados Estados nacionales (España es un caso paradigmático, quizá porque no llegó a constituirse nunca en un verdadero Estado-Nación con “mitológicas señas de identidad” propias: la franquista llegó con un siglo de retraso, y

fue un burdo remedo de cartón piedra de los fascismos italo-germanos), con su peligrosa tendencia a radicalizarse, generando y alimentando en su seno movimientos *terroristas*, se tendrá una visión aproximada de la complejidad de la Unión Europea actual.

Significativamente, sin embargo, hay que añadir que la ominosa presencia de ese triple *terrorismo* se ve “acompañada” de una pujanza económica y “cultural” (*sensu lato*) sin precedentes en la historia europea —a nivel de grandes masas de población, mientras que está en peligro de extinción la figura individualista del *sabio*, del *pensador* y aun del *intelectual publicista*—. Bienestar y terrorismo no son fenómenos concomitantes, sino que el segundo es un —indeseado, pero necesario— *subproducto* de lo primero. El terrorismo *nacionalista* (un caso paradigmático es la ETA vasca) ora pretende la independencia de la “nación oprimida e invadida” para que esta se convierta en un Estado-Nación, tardío y epigonal, que pueda entrar directamente en Europa sin pasar por las “horcas caudinas” del Estado español, ora utiliza el reclamo *nacionalista* para llegar a convertirse en un futuro “paraíso fiscal” o en un centro mafioso (es el caso de los grupos corsos de “liberación”; aunque para lograr tal estadio no hace falta a veces el terrorismo: basta con ser un subproducto colonial, como Gibraltar). En ambos casos se trata pues o de entrar en Europa o de aprovecharse —como un agente patógeno— de la prosperidad de esta. El residual terrorismo de *izquierdas* vive de la frustración por el derrumbamiento de la URSS (y consecuentemente, de los diversos partidos comunistas nacionales), y está diluyéndose en un movimiento mucho más amplio —y todavía difuso—: pacíficamente, en distintas ONGs; de modo más agresivo, en la llamada “antiglobalización”. Mucho más difíciles de erradicar serán los movimientos *terroristas especulares*: el *neonazismo* xenófobo, y el todavía incipiente —pero amenazador, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001— *terrorismo islámico*.

## Textos

### Baltasar GRACIÁN, *El Crítico* (“Crisi primera”: 1652)

Sirve, pues, la isla de Santa Elena en la escala del un mundo al otro, de descanso a la portátil Europa y ha sido siempre venta franca... a las católicas flotas del Oriente.

### Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua* (1795)

#### [Tercer Artículo Definitivo]

El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad [...] *Pero el derecho de hospitalidad, es decir, la facultad del recién llegado, se aplica sólo a las condiciones necesarias para “intentar” emprender un tráfico con los habitantes. De esa manera pueden muy bien comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita.*

Si se considera, en cambio, la conducta “inhospitalaria” que siguen los Estados civilizados de nuestro continente, sobre todo los comerciantes, espantan las injusticias que cometen cuando van a “visitar” extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que “conquistar”. América, las tierras habitadas por los negros, las islas de las especias, el Cabo, eran para ellos, cuando los descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban. En las Indias orientales —Indostán—, bajo el pretexto de establecer factorías comerciales, introdujeron los europeos tropas extranjeras, oprimiendo así a los indígenas; encendieron grandes guerras entre los diferentes Estados de aquellas regiones, ocasionaron ham-

bre, rebelión, perfidia; en fin, todo el diluvio de males que pueden afligir a la Humanidad.

**Theodore JOUFFROY, *El estado actual de la Humanidad* (1826; publicado en 1834)**

No se trata ya hoy en política del equilibrio de Europa, sino del porvenir de la humanidad. Las guerras civiles de Europa han acabado, la rivalidad de los pueblos que la componen se va alejando, como se extinguió, bajo la dominación de Alejandro, la rivalidad de las ciudades griegas [...] y del mismo modo Europa comienza a no ser más que una nación desde que hay una América, un Asia, un África. Es de la unidad de Europa contra esas masas, y del equilibrio de esas masas entre sí, de lo que el hombre debe ocuparse al presente.

**Alexis Clérel de TOCQUEVILLE, *La democracia en América* (1856)**

Hoy hay sobre la tierra dos grandes pueblos que partidos de puntos diferentes parecen avanzar hacia la misma meta: son los rusos y los angloamericanos. [...]

Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado casi los límites que ha trazado la naturaleza y no tener otra cosa que hacer que conservar; pero ellos están creciendo: todos los demás se han detenido o no avanzan más que por mil esfuerzos; sólo ellos marchan con un paso fácil y rápido en una carrera cuyo límite no podría percibir aún la vista.

El americano lucha contra los obstáculos que le opone la naturaleza; el ruso pelea con los hombres. Uno combate contra el desierto y la barbarie, el otro contra la civilización revestida con todas sus armas; así las conquistas del americano se hacen con la reja del arado del campesino, las de Rusia con la espada del soldado.

Para alcanzar su meta, el primero descansa sobre el interés personal y deja actuar a la fuerza y a la razón de los individuos, sin dirigirles.

El segundo concentra de alguna manera en un hombre toda la potencia de la sociedad.

Uno tiene por principal medio de acción la libertad; el otro la servidumbre.

Su punto de partida es diferente, sus caminos son distintos; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un destino secreto de la Providencia a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo.

**7ª Tesis.-** La libre circulación de personas, servicios, capitales y bienes: en suma, la vida *democrática* de la Unión Europea en su conjunto (*ad extra*), es *directamente proporcional* al auge de controles de tipo autoritario que están proliferando *ad intra*, en el interior de cada Estado-Nación, paradójicamente reforzado por la doble tenaza de la *globalización económica* y de la progresiva insatisfacción de la inmigración extraeuropea (sudamericana, musulmana y subsahariana). Este doble movimiento antitético tiene lugar además en el seno de una población por lo común bien "alimentada", pero cada vez más "automatizada" (en todos los sentidos del término), y al parecer cada vez más incapaz de controlar o al menos de corregir mínimamente un estado de cosas que se le escapa. Aquí también, a nivel de este "último hombre" (Nietzsche *dixit*), se produce la paradoja de que coexistan una máxima información (Internet, TV, radio

y prensa) con una mínima formación. Resultado: *nihilismo postmoderno*, o —colmo de la paradoja— *individualismo de masas*. Este es el máximo desafío con que se encuentra la remozada Europa.

*Observación.*- Este fenómeno no es solamente europeo (aunque aquí se deje sentir con extrema agudeza), sino que se está produciendo actualmente a escala mundial: de un lado se da la "compenetración" del Mundo (quizá por vez primera pueda hablarse ahora con sentido de "Mundo") en una serie de retículas, estrechamente coordinadas entre sí (desde la red informática a la viaria, a la producción ubicua —más que "multinacional"—, a la financiera-bursátil y a la ingesta de productos culturales), en suma: la llamada *globalización*; del otro, la "disgregación" de parcelas envejecidas de pasadas configuraciones económicas, políticas y religiosas, cuya manifestación extrema (mas no la única, desde luego) es el *terrorismo* (nacionalista, fascista, de extrema izquierda, e internacional). Sorprendida en esta encrucijada, Europa reacciona de un triple modo: a) refuerza la autoridad *interna* del Estado-Nación, como último valladar contra la excesiva intromisión del neoliberalismo capitalista y contra la irrupción del terrorismo; b) refuerza la cohesión *externa* (economía, derecho, defensa, y próximamente educación) de los estados miembros de la Unión Europea, invitando a entrar en ella a los antiguos satélites de la Unión Soviética, mientras que vuelve a *colocar* en sus márgenes a los antiguos invasores-liberadores: Norteamérica y Rusia, como *partners* y a la vez *rivales* económico-políticos, pero partícipes de una misma *way of life* tardoeuropea (o sea, americana); c) refuerza los controles en los otros "límites", es decir: en los flancos *indeseados* y extremos del continente: el Algarve y Andalucía a Occidente, Turquía y el Oriente Próximo a Oriente. Ambos extremos, de población musulmana, y con fuertes tensiones en su seno (no existe un solo país islámico que tenga un régimen —siquiera aparentemente— democrático).

*Explicación.*- Todas esas tensiones se aprecian ejemplarmente en un *parvenu* a la gran "fiesta" europea: España. En primer lugar, la tensión entre el sentido unitarista del Estado y los movimientos nacionalistas periféricos en España (con lo que esta aparece más bien como una entidad política plurinacional, sin que pueda hablarse de "nación de naciones o nacionalidades") ha ido acompañada en los últimos 25 años de un significativo reforzamiento de las instituciones democráticas, un claro aumento en la calidad de vida y un reconocimiento internacional —especialmente por parte de la Unión Europea— desconocido hasta ahora. En particular, Guipúzcoa (la provincia con mayor arraigo social del terrorismo de ETA, y por tanto con más fuertes tensiones separatistas) ha alcanzado en 2001 la renta per capita más alta de España. Esto no quiere decir, claro está, que sea necesario el terrorismo *para* que haya un nivel de vida alto; pero sí ratifica la idea anterior de que este tipo de "terrorismo nacionalista", más allá de sus reivindicaciones "folclóricas" (los prados, el txistu y la Diosa Mari), olfatea la posibilidad —seguramente equivocada, con todo— de participar directamente en el rico consorcio europeo sin pasar por la "humillación" de subordinarse a otra "nación" (así la han de ver los terroristas, si pretenden ser por su parte "una" nación) económicamente inferior. Un fenómeno parecido pero más descarnado, sin base "mítica" —ni siquiera "simbólica"—, y por ello condenado al fracaso, es el de la Lega Nord (anti)italiana, con su invención de la Padania. En segundo lugar, el claro reforzamiento de las instituciones estatales (con peligro de caer en el autoritarismo), cuando todo parecía apuntar a la "derrota" del Estado (a manos de la industria "postmoderna" y de la sociedad del espectáculo), se debe justamente a la necesidad de canalizar (y en su caso, corregir y limitar) los fenómenos económicos de la globalización, por un lado, y de "proteger" a la población de los riesgos combinados de la industria multinacional, de sus flecos patógenos (tráfico de

armas y narcóticos, mafias) y del terrorismo ("doméstico" e internacional). En tercer lugar, Europa, otrora "rampa de lanzamiento" de los valores "universales" y "espirituales" al mundo, está a punto de convertirse en lo que ella ya era antes, a saber: un valladar contra la prolongación de Asia y contra la frontera norte de África. Y ello significa que ha de aprender a convivir —o al menos a regular— otra vez con su rival secular, ahora famélico y empobrecido, pero por ello tanto más resuelto y peligroso: los pueblos del Islam. España se halla a sólo 14 kilómetros de una tragedia impresionante: el derrumbamiento, la "implosión" del entero continente africano, dejado de la mano de sus antiguos amos coloniales; por otra parte, sólo 10 horas de vuelo la separan de Sudamérica. Y además ha de tender una mano —solidaria y respetuosa, no meramente compasiva— a los "afortunados" que lograron pasar, clandestinamente o no, la frontera.

Europa dejará de ser tal (y España, llegada hace poco más de 15 años a la Unión, perderá su propia razón de ser) si opta por *encastillarse* y, por temor a violentas erupciones terroristas, se niega a escuchar las razones, los deseos, los sueños y frustraciones del otro. Porque Europa sólo fue, sólo es, *in partibus infidelium*: más cuando se deja "contagiar", cuando permite que la hieran, que cuando se lanza soberbia a la conquista y negación del *extranjero*. Porque Europa (más que América, con su *melting pot*) sólo puede existir de veras como *uno* de los sentidos del término "Occidente": la tierra en la que se pone el sol, o sea: la tierra que acoge en sí todas las luces, todas las mañanas del mundo. Su iluminación le viene "de fuera": como siempre. Europa: una *gozosa, responsable herida* en la que ad- viene Mundo.

## Textos

Blas CALZADA, *La Unión Europea y la Ronda del Milenio de Seattle* (FAES, 5-7-2000. Resumen)

Los efectos de la llamada Ronda Uruguay y de las asociaciones regionales, zona euro, NAFTA o MERCOSUR han producido un incremento importantísimo del comercio exterior y un aún más importante movimiento de recursos financieros en inversión directa y de cartera. Como consecuencia de eso se está produciendo un incremento de la dimensión de las empresas que supera no sólo los límites nacionales sino también los de las asociaciones regionales. Este fenómeno se ve acompañado de un proceso inmigratorio hacia las zonas ricas, de una amplitud tal, que habría que remontarse a muchos siglos atrás para encontrar algo parecido. No se trata de migraciones de lugares poblados hacia otros en los que existe espacio, sino de zonas pobladas hacia otras que lo están tanto o más. [...] El conjunto de problemas a resolver ha adquirido un ámbito planetario y las asociaciones regionales no tienen suficiente dimensión para su tratamiento adecuado. Como una consecuencia natural, tampoco las soluciones propuestas por un solo país son suficientes, a la vista de la magnitud de los problemas.

Ramón TAMAMES, *24 Propuestas de los profesores Jean Monnet de España sobre la gobernanza europea y la CIG' 2004* (2001) (orig. en inglés).

13. ... En 2020 habrá unos diez países miembros más, luego de un período de transición: Eslovaquia, Rumanía, Bulgaria, Letonia, Lituania y Albania; así como algunas de las repúblicas de la antigua Yugoslavia, dentro del marco de la política de la nueva UE para los

Balcanes. Una posibilidad adicional es que, si las controversias euro-turcas llegan a resolverse (¿?), ese gran país eurasiático (con una población estimada de 70 millones de habitantes para 2005) se convierta en estado miembro de pleno derecho de la UE, lo cual acarrearía importantes consecuencias demográficas.

Por otra parte, Rusia no entrará en la UE, ni siquiera en 2020. Su espacio geográfico es demasiado grande para que ese país se convierta en un mero estado miembro más; además, es indudable que los rusos intentarán volver a ganarse a su pueblo, presentándose como una potencia mundial.

14. ... El mercado único se abrirá a un área económica continua, con tránsito absolutamente fluido. La misma situación se aplicará, en grado muy elevado, a productos y servicios de otras áreas, especialmente los del Área Comercial Libre de las Américas (FTAA/ALCA) [...] incluyendo a la actual NAFTA (USA, Canadá y México) y el Mercosur (conectado con toda Sudamérica)...

La UE debería ayudar a cumplimentar el desarrollo anterior de la mejor manera posible, recordando que el proceso de globalización habrá de culminar en una mayor solidaridad Norte-Sur y en una mejor política respecto al deterioro del medio ambiente.

23. ... De todas formas no habría que hacerse grandes ilusiones: en comparación con los EE UU y con Japón, será muy difícil eliminar los vestigios de nacionalismo en I + D dentro de la UE. Sin embargo, el proceso de concentración en Europa de la industria, la banca, los mercados financieros, etc. habrá de allanar el camino para conseguir un mayor europeísmo tecnológico.

Jean-Pierre CHEVENEMENT, *Europa frente a la hegemonía americana* [EL MUNDO, 9 de marzo 2003]

La conciencia de una Europa europea emerge de las ruinas de Maastricht frente a una Europa americana que intenta retardarla.

Se está diseñando un mundo multipolar, partiendo del eje París-Berlín-Moscú. Esta coalición es frágil, pero responde perfectamente a un interés fundamental. Y es que, para influir en el mundo, Europa del Oeste necesita a Rusia y a la inversa. [...] Europa necesita apoyarse en su mercado interior [...] para salir de la recesión actual. Por otra parte, tendrá que tender la mano a Rusia y a África, para crear una gran zona de coprosperidad. Sin que nadie lo esperase, está surgiendo un consenso mundial de la razón para oponerse a lo que, en 1914, se llamaba "la huida hacia adelante" [...] Eso implica que permanezcamos fieles, como nos invitó Georges Corm, a la herencia de los valores de la ciudadanía, de la laicidad y de la igualdad, en definitiva, a la herencia de las luces.

#### REFERENCIAS Y NOTAS

<sup>1</sup> Estas tesis, presentadas a la manera de los párrafos de la filosofía clásica (*Corpus, Observación, Explicación*), y seguidas de textos escogidos, constituyeron la base de un debate en el que participaron Juan Barja, Pedro Cerezo, Ángel Gabilondo, Francisco Jarauta, Dragana Jelenic, Patxi Lancersos, Arturo Leyte, José Luis Molinuevo, Javier Muguerza, Juan Manuel Navarro Cordón, Jorge Pérez de Tudela, Juan Antonio Rodríguez Tous y Diego Sánchez Meca. Fue un verdadero privilegio poder compartir ideas y proyectos con todos ellos. El debate se celebró en la Fundación March de Madrid, el 19 de diciembre de 2001, como colofón de dos conferencias ("Jornadas sobre Europa") impartidas el 17 y el 18 de diciembre anteriores, en las que se expusieron algunos temas del presente libro. Vaya mi agradecimiento a Javier Gomá, organizador del evento.

# Índice

I. EUROPA: EL PORVENIR DE UNA DESILUSIÓN . . . . .	7
1. De la mezquindad del presente europeo . . . . .	9
2. De cómo ir a la patria desde el extranjero . . . . .	14
3. Al cosmopolitismo por el nacionalismo . . . . .	18
4. La obsesión por el Centro: Alemania, ese Gran Corazón . . . . .	20
II. HUSSERL: SOLICITUD DE UNA EUROPA RAZONABLE Y UNIVERSAL . . . . .	27
1. La crisis de la razón, por exceso de "razón" . . . . .	29
2. Racismo geofilosófico . . . . .	31
3. Circulando por el circuito del Sujeto . . . . .	35
III. HEIDEGGER: EN BUSCA DE OTRO INICIO . . . . .	41
1. Remontando el nihilismo tras la Guerra . . . . .	43
2. La penuria por la falta de penuria . . . . .	46
3. <i>Vaterland</i> y <i>Heimat</i> . . . . .	49
4. Abandono del nacionalismo . . . . .	51
5. Sobre el destino de Occidente . . . . .	54
6. Del engaño del Ser . . . . .	58
7. Buscando al Otro para ser propiamente uno mismo . . . . .	60
8. Elogio de <i>Hesperia</i> . . . . .	64

IV. NIETZSCHE, ESE "BUEN EUROPEO" .....	75	8. Interpretación religiosa de la "guerra incivil" .....	178
1. Buscando en lo extraño un clima apropiado .....	77	9. El hundimiento de Europa .....	179
2. Contra la abstracción de la "Modernidad" y a favor de la "Patria mítica" .....	79	VII. EL "ELEGANTE" ORTEGA, BUSCANDO CON EL ALMA	
3. Desmantelando al Segundo <i>Reich</i> .....	83	LOS ESTADOS UNIDOS DE EUROPA .....	211
4. Comienza el sueño de Europa .....	86	1. Unamuno y Ortega: el fuego sombrío y la borrosa claridad .....	213
4.1. Contra la autoctonía .....	88	2. Cuando se pierde la fe en la razón .....	218
4.2. Minimización de lo nacional .....	91	3. Los comienzos de un "papanatas" europeísta .....	220
4.2.1. La actitud de Nietzsche ante el pueblo judío	95	3.1. Desdeñando a la España "berberisca" .....	221
4.2.2. Europa, un vivaz enfermo incurable .....	97	3.2. Pero, ¿qué es una nación? .....	224
4.3. Tipos de europeos .....	98	4. Que donde hay grey ha de haber egregios .....	227
4.3.1. Los buenos europeos .....	100	4.1. Urgentes precisiones sobre mandos no egregios ..	229
4.3.2. Los malos europeos: el nihilismo .....	105	4.2. Que los elegidos no suelen ser elegantes (sobre todo en España) .....	232
4.3.3. Salidas de la crisis: circunvalación y homeopatía .....	107	4.3. Cosmopolitismo intelectual .....	235
4.3.4. Hacia una nueva "democracia" .....	110	4.3.1. Generación y vigencia .....	236
5. Los Señores de la Tierra .....	115	4.3.2. De las ventajas y perjuicios de la intelectualidad meditativa .....	237
V. MITTELEUROPA Y ESPAÑA: UN CENTRO POCO DEFINIDO		5. Europa en Ortega, desde España .....	251
Y UN CABO QUE NO LEVANTA CABEZA .....	135	5.1. Una nación, un continente: una enfermedad .....	253
1. Algunas razones geopolíticas sobre la predilección de los filósofos alemanes por Europa .....	139	5.1.1. Breve paseo por la sociedad, la nación y el Estado .....	254
2. España, Europa en miniatura .....	142	5.1.2. Ser europeo, ser nacional: ser de través .....	259
VI. EL "ALMA MEDIEVAL" DE DON MIGUEL DE UNAMUNO ..	151	5.2. Germania y el Islam, base y ocasión de Europa ..	261
1. Confesiones de un hijo de Euzcalerría .....	155	5.2.1. Franco fuerte, godo débil .....	264
2. De la difícil regeneración de España .....	157	5.2.2. Que ser latino no trae mucha cuenta (y no ser europeo, menos aún) .....	266
3. La etapa socialista .....	164	6. De las virtudes decimonónicas, y de su deformación ..	268
4. El quijotismo como religión nacional .....	164	7. A la búsqueda de la Potencia perdida .....	272
5. La Gran Guerra, como Revolución Europea .....	167	7.1. De la inexperta juventud de América y Rusia .....	273
6. El desengaño político de un exiliado .....	172	7.2. Los "buenos europeos" de Ortega .....	275
7. Los tontos de la caverna .....	176		

8. Decadencia como conmoción . . . . .	277		
9. Cuestión de diseño: los Estados Unidos de Europa . . .	281		
9.1. ¿Para qué la Unión? . . . . .	283		
9.2. ¿Contra qué la Unión? . . . . .	286		
10. España en Ortega, desde Europa . . . . .	287		
10.1. De la difícil conciliación de elitismo y liberalismo . . . . .	289		
10.2. España y Europa: vidas paralelas . . . . .	293		
10.3. La obsesión centralista . . . . .	299		
VIII. RAÍZ, FLOR Y FRUTO AMARGO DE EUROPA: EL PARAÍSO, LA REVOLUCIÓN Y LA GUERRA . . . . .	335		
1. La tierra del jardín . . . . .	337		
1.1. De las ventajas e inconvenientes del jardín para la vida (urbana, por supuesto) . . . . .	337		
1.2. La vida de las plantas: autoctonía griega, desarraigo judío e injerto cristiano . . . . .	343		
1.2.1. Del peligroso amor de los griegos por los vegetales . . . . .	344		
1.2.1.1. <i>Humus y Tellus</i> . . . . .	344		
1.2.1.2. Los jardines de Homero y la planta del pie . . . . .	347		
1.2.1.3. Los viveros de Platón . . . . .	349		
1.2.1.4. De la plantación al trasplante: elogio de la colonia . . . . .	352		
1.2.2. Buscando el Jardín oriental . . . . .	357		
1.2.2.1. Del provecho de ser indefinido: Pico della Mirandola . . . . .	357		
1.2.2.2. La ciudadela de Milton . . . . .	360		
1.2.2.3. Adán en el Paraíso: inmigrante, jardinero y guarda . . . . .	362		
		1.2.2.4. Hegel, o de cómo convertir el Jardín del Señor en Parque Público . . . . .	367
		1.3. Revelación de la profundidad de la tierra . . . . .	369
		2. La revolución y sus secuelas: promoción y liquidación de existencias . . . . .	377
		2.1. Occidente: la tierra donde <i>no</i> debiera ponerse el sol . . . . .	377
		2.2. Hace falta valor . . . . .	379
		2.2.1. De cómo agruparse todos en la lucha final . . . . .	380
		2.2.1.1. El Estado: sacrificio a conciencia . . . . .	382
		2.2.1.2. De la "noble" acción de morir y matar como principio de individuación . . . . .	384
		2.3. A la redención por la Revolución . . . . .	386
		2.3.1. La nueva Tríada Capitolina . . . . .	387
		2.3.2. Que nuestra guerra incivil no fue sólo cuestión de Ideas . . . . .	389
		2.4. Los terrores del <i>cyborg</i> . . . . .	392
		2.4.1. El terrorismo, delirio de la Libertad . . . . .	393
		2.4.2. La revuelta de las etnias: devaluación de la Igualdad ante la Fraternidad . . . . .	394
		2.5. La Muerte como Espectáculo . . . . .	396
		3. La administración de la violencia . . . . .	397
		3.1. La historia interminable: los Balcanes . . . . .	397
		3.1.1. Retorno a la pregunta: ¿Qué es Europa? . . . . .	398
		3.1.2. La religión islámica y la vieja Europa . . . . .	402
		3.1.3. <i>Kosovo direct</i> . . . . .	406
		3.2. La paz empieza por la educación de los ejércitos . . . . .	410

3.3. Adiós a las guerras convencionales . . . . .	412
3.4. El "amigo americano" ya no es lo que era . . . .	415
3.5. El Eje del Mal: hacia el terror perpetuo . . . . .	418

APÉNDICE. SIETE TESIS SOBRE LA SUERTE DE EUROPA . . . . .	437
---	-----

Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos

1995	<i>Los muchos rostros de la ciencia</i> Antonio Fernández-Rañada
1996	<i>Sociedades de cultura, sociedades de ciencia</i> Emilio Lamo de Espinosa
1997	<i>La construcción ética del otro</i> Gabriel Bello Reguera  <i>La revolución posdemocrática</i> Javier Tusell
1998	<i>El delirio, un error necesario</i> Carlos Castilla del Pino
1999	<i>Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida</i> Pedro Laín Entralgo
2000	<i>Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío</i> John R. Searle
2001	<i>Las profecías no se cumplieron</i> Amando de Miguel
2002	<i>La palabra descendida. Un acercamiento al Corán</i> Emilio González Ferrín
2003	<i>Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea</i> Félix Duque

Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos

**Miembros del jurado**

Sabino Fernández Campo, conde de Latores, presidente

Jorge Fernández Bustillo

Juan Ramón Pérez Las Clotas ..

Pedro de Silva Cienfuegos-Jovellanos

Juan Antonio Vázquez García

Juan Luis Iglesias Prada

Lluis Xabel Álvarez Fernández, secretario